

Facultad de Ciencias de la Administración

TEORIA SOCIOLOGICA CLASICA

George Ritzer
Universidad de Maryland

Traducción
MARIA TERESA CASADO RODRIGUEZ

Revisión técnica
AMPARO ALMARCHA BARBADO
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid

McGRAW-HILL

MÉXICO • BUENOS AIRES • CARACAS • GUATEMALA • LISBOA • MADRID • NUEVA YORK
PANAMÁ • SAN JUAN • SANTAFÉ DE BOGOTÁ • SANTIAGO • SÃO PAULO
AUCKLAND • HAMBURGO • LONDRES • MILÁN • MONTREAL • NUEVA DELHI • PARÍS
SAN FRANCISCO • SINGAPUR • ST. LOUIS • SIDNEY • TOKIO • TORONTO

TEORIA SOCIOLOGICA CLASICA

Edificio Oasis-A, 1.ª planta
Basauri, 17
28023 Aravaca (Madrid)

Traducido de la primera edición en inglés de
CLASSICAL SOCIOLOGICAL THEORY

ISBN: 0-07-052972-8

ISBN: 84-481-0104-9
Depósito legal: M. 16.869-1993

Compuesto en Puntographic, S. A. L.

3456789012 LI-94 9087543216

Impreso en México Printed in Mexico

Esta obra se terminó de
imprimir en Diciembre de 1996 en
impresora CANDIANI, S.A.
Av. Taxqueña No. 1784
Paseos de Taxqueña
C.P. 04250 México, D.F.

Se tiraron 550 ejemplares

CAPITULO 7

MAX WEBER

METODOLOGIA

- Historia y Sociología
- Verstehen
- Causalidad
- Tipos ideales
- Valores

SOCIOLOGIA SUSTANTIVA

- ¿Qué es la Sociología?
- Acción social
- Clase, estatus y partido
- Estructuras de autoridad
- Racionalización
- La religión y el nacimiento del capitalismo

Max Weber (1864-1920) es probablemente la figura mejor conocida y más influyente de la teoría sociológica [1]. Prolífico escritor y complejo pensador, lo que contribuyó a su fama, su obra es difícil de resumir en un único capítulo. Si abundantes son sus obras, mayor aún es la producción de sus críticos y estudiosos. Weber no sólo es conocido por su aproximación a la teoría general, sino también por un sinnúmero de ideas particulares que, en sí mismas, han generado un considerable acopio de estudios y críticas. Por ejemplo, una gran parte del trabajo en sociología de las organizaciones procede de su trabajo sobre la burocracia. Asimismo, sus ideas acerca de la relación entre el protestantismo y el capitalismo son extraordinariamente polémicas. La magnitud, diversidad y complejidad de la obra de Weber dificulta bastante la síntesis; dicho problema se agudiza debido a su inconsistencia y a su incapacidad para decir exactamente lo que pensaba. Así pues, aunque en sí misma su obra es provocadora y rica, desafía un simple resumen y análisis.

Tan variada y sujeta a múltiples interpretaciones es ésta, que ha influido en todos los frentes de la teoría sociológica. Ciertamente influyó en el funcionalismo estructural, especialmente a través de Talcott Parsons, en la tradición del conflicto (R. Collins, 1975, 1990) y en la teoría crítica, donde ha provocado casi tantos estudios como la orientación de Marx, y sobre todo en la de Jurgen Habermas, principal heredero de la tradición de la teoría crítica. Los interaccionistas simbólicos se han visto afectados sobre todo por las ideas de Weber acerca de la *verstehen*. Alfred Schutz, de quien hablaremos en el capítulo décimo, lo fue asimismo en lo que se refiere a significados y motivos, y él, a su vez, jugó un papel crucial en el desarrollo de la fenomenología y la etnometodología.

Dado que es necesario entender claramente las ideas de Weber (1903-17/1949) en torno a la metodología y las ciencias sociales para llegar a su teoría sustantiva, comenzaremos el capítulo con una discusión de éstas. Se opuso a la utilización del razonamiento abstracto puro, prefiriendo siempre una investigación empírica y a menudo histórica. Su metodología modela su investigación, y la combinación de ambas fundamenta su orientación teórica.

METODOLOGIA

Historia y sociología

Weber tendía a quitarle énfasis a los factores metodológicos, considerándolos como «la precondición de un fructuoso trabajo intelectual» (1903-17/1949: 115; véase también Marianne Weber, 1975: 309). Se centraba en lo sustancial: «Las ciencias solamente pueden ser establecidas y pueden desarrollar sus métodos

---

[1] Durante algún tiempo su postura se vio amenazada por un creciente interés por el trabajo de Karl Marx, que era ya mucho más conocido por el público en general y en otros campos. Pero con el fracaso del comunismo la posición preeminente de Weber parece estar asegurada otra vez.

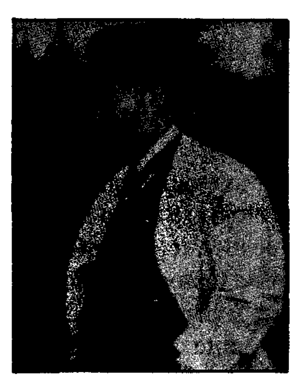
empleando la claridad y resolviendo *problemas sustantivos*. Por otro lado, nunca en tales desarrollos han jugado un papel crucial reflexiones puramente epistemológicas y metodológicas.» (1903-17/199: 116). Es importante examinar la orientación metodológica de Weber, a pesar del papel secundario dentro de su obra, no sólo porque nos ayuda a entender su postura ante la sociología, sino también porque muchas de estas orientaciones son hoy en día trascendentales en lo que se refiere a la metodología sociológica.

Para comprender la metodología weberiana debemos clarificar su pensamiento sobre la relación existente entre historia y sociología. Siendo estudiante de derecho y habiendo conseguido su primer empleo académico en este campo, su temprana carrera estuvo dominada por el interés por la historia. De hecho, su tesis doctoral consistió en diversos estudios históricos sobre la Edad Media y Roma. Años más tarde, sin embargo, se dedicó intensamente a la sociología. Se ha dicho que esto ocurrió en 1909, el año que comenzó la redacción de *Economía y sociedad*, cuando terminó por consagrarse en cuerpo y alma a esta disciplina.

Habiéndose situado en el nuevo campo de la sociología, intentó dejar clara la relación que ésta tenía con el área establecida de la historia. Aunque Weber intuyera que cada una de estas disciplinas necesitaba de la otra, su punto de vista fue que la tarea de la sociología consistía en proveer a la historia de un servicio que ésta necesitaba (Roth,1976: 307). Con sus palabras: la sociología representa sólo un «preliminar, una modestísima tarea» (citado en R. Frank, 1976: 21). Así explica la diferencia entre dichas disciplinas: «La sociología persigue formular conceptos distintivos y generalizar las uniformidades de los procesos empíricos. Esto la distingue de la historia, que está orientada al análisis causal y a la explicación de acciones individuales, de estructuras y de personalidades poseedoras de una significación cultural» (1921/1968: 19). A pesar de esta tajante y al parecer clara diferenciación, en su propio trabajo fue incapaz de combinar ambas. Orientó la sociología al desarrollo de conceptos claros, de manera que pudieran representar un análisis causal de los fenómenos históricos. Definió su proceder ideal como «la segura imputación de hechos individuales y concretos ocurridos en la realidad histórica para concretar las causas históricamente dadas a través del estudio de precisos datos empíricos que han sido seleccionados desde puntos de vista específicos» (1903-17/199: 69). Así pues, podemos pensar que Weber fue un sociólogo histórico.

Su pensamiento dentro de la sociología está profundamente informado por la serie de debates intelectuales (*Methodenstreit*) que bullían en la Alemania de aquel tiempo. El más importante de ellos era el que abordaba la relación entre historia y ciencia. En los polos de aquel debate se situaban aquellos (los positivistas) que pensaban que la historia se rige por leyes generales (*nomotéticas*) y aquellos otros (subjetivistas) que reducen la historia a acciones y acontecimientos idiosincrásicos (*idiográficos*). (Los positivistas pensaban que la historia podía ser una ciencia natural, mientras los subjetivistas veían ambas disciplinas de forma radicalmente diferente. Por ejemplo, un pensador nomotético generalizará acerca de las revoluciones sociales, mientras un analista idiográfico se fijará principalmen-

Max Weber: Reseña biográfica



Max Weber nació en Erfurt, Alemania, el 21 de abril de 1864, en el seno de una familia de clase media. Entre sus padres hubo importantes diferencias de pensamiento y forma de vida, que tuvieron un efecto profundo no sólo en su formación intelectual, sino en su salud mental. Su padre fue un funcionario que ascendió a una posición política relevante. Formó parte de la élite establecida y como resultado de ello, evitó cualquier actividad o idealismo que requiriera un sacrificio personal o que amenazara su posición dentro del sistema. Weber padre fue un hombre que disfrutó de los placeres terrenales; en ello, y en otras muchas cosas, se diferenciaba de su mujer. La madre de Weber era una calvinista devota, una mujer que intentaba llevar una vida ascética exenta de los placeres anhelados por su marido. Sus ocupaciones eran más ultramundanas; continuamente le molestaban las imperfecciones que le advertían que no estaba destinada a la salvación. Estas hondas diferencias entre los padres originaron una gran tensión matrimonial que produjo gran impacto en el joven Weber.

Ya que era imposible imitar a sus padres, a Weber se le presentó una clara elección desde niño (Marianne Weber,1975: 62). Primero pareció optar por la vida libertina de su padre, pero más tarde se inclinó por la postura materna. Cualquiera que fuera la elección, dicha tensión provocada por la necesidad de elegir entre formas de vida tan dispares influyó negativamente en la salud mental del joven Weber.

A la edad de dieciocho años, abandonó su hogar durante algún tiempo para asistir a la Universidad de Heidelberg. Weber era tímido e inmaduro dado el nivel social desde el que ingresó en Heidelberg, pero pronto dio muestras de precocidad intelectual. Después que gravitara hacia la forma de vida de su padre, cambió rápidamente y entró en su vieja fraternidad. Allí aprendió a desenvolverse socialmente, debido en parte a las cantidades de cerveza que consumía con sus compañeros. Exhibió orgullosamente las cicatrices de un duelo, el signo de distinción de dicha fraternidad. No solamente manifestaba su identidad a la manera de su padre, sino que también se decantó, al menos durante aquella época, por el derecho, es decir por la carrera de su padre.

Después de tres cursos Weber dejó Heidelberg para hacer el servicio militar, y en 1884 volvió a Berlín, a casa de sus padres, para estudiar en la universidad de dicha ciudad. Permaneció allí durante los siguientes ocho años y completó sus estudios doctorándose. Se convirtió en abogado y comenzó a dar clases en la Universidad de Berlín. Durante los años que pasó en Berlín cambiaron sus intereses hacia las preocu-

paciones que mantendría a lo largo de su vida (economía, historia y sociología). Weber dependía económicamente de su padre, situación que detestaba. Se volvió hacia los valores de su madre mientras crecía la antipatía por su padre. Adoptó una vida ascética y se sumergió profundamente en el trabajo. Por ejemplo, podemos describir así sus hábitos cotidianos durante un semestre como estudiante: «Continúa la rígida disciplina de trabajo; regula su vida con el reloj; divide la rutina diaria en periodos exactos para las diferentes materias y ahorra, a su manera, cenando por las noches en su habitación una libra de carne picada y cuatro huevos fritos». (Mitzman, 1970: 48; Marianne Weber,1975: 105). Siguiendo a su madre se volvió diligente, se convirtió en un trabajador compulsivo, en lo que podríamos llamar un «trabajadicto».

Esta compulsión hacia el trabajo le llevó en 1896 a un puesto de profesor de Economía en Heidelberg. Pero en 1897, con su carrera académica floreciente, su padre murió después de una violenta discusión entre ellos. Poco después Weber comenzó a manifestar síntomas que culminarían en un derrumbamiento nervioso. A menudo era incapaz de dormir o de trabajar y pasó los seis o siete años siguientes en una situación de casi total colapso. Después de esta larga pausa recuperó algo de su fuerza en 1903, pero no fue capaz de recomenzar su actividad y el retorno a la vida académica hasta 1904, cuando pronunció su primera conferencia (en Estados Unidos) en seis años y medio. En 1904 y 1905 publicó una de sus obras más conocidas, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* En ella elevaba la influencia religiosa de su madre hasta el nivel académico. Ocupó la mayoría de su tiempo en el estudio de la religión, aunque no era una persona religiosa.

Aunque continuó teniendo problemas psicológicos, después de 1904 produjo algunos de sus trabajos más importantes. En esos años publicó sus estudios sobre las religiones mundiales desde una perspectiva histórica (por ejemplo, China, la India y el antiguo judaísmo). Cuando murió, el 14 de Junio de 1920, estaba trabajando en la más importante de sus obras, *Economía y sociedad.* A pesar de estar incompleta, fue publicada y traducida a varias lenguas. En este período, la obra de Weber fue prolífica. Además de numerosos escritos prestó atención a muchas otras actividades: colaboró en la fundación de la Sociedad Alemana de Sociología en 1910; su casa se convirtió en un centro frecuentado por intelectuales, que incluía a sociólogos como Georg Simmel y Robert Michels, además del filósofo y crítico literario Georg Lukács (Scaff 1989: 186-222). También fue activo políticamente y escribió algunos ensayos de actualidad. Tanto la vida de Weber como su trabajo estuvieron sujetos a una gran tensión entre la mente burocrática de funcionario que representaba su padre y la religiosidad de su madre, lo que se refleja en su vida profesional y personal.

te en los hechos específicos que conducen a la revolución norteamericana. Rechazó ambos extremos y desarrolló un procedimiento distintivo de analizar la sociología histórica. Según Weber, la historia se compone de acontecimientos empíricos y únicos; no puede haber generalizaciones en el nivel de la experiencia. Los sociólogos deben, por tanto, separar el mundo empírico del universo conceptual que construyen. Dichos conceptos no llegan a reflejar completamente el mundo real, pero pueden ser usados como utensilios heurísticos para conseguir un entendimiento mejor de la realidad. Por medio de esos conceptos los sociólogos pueden elaborar generalizaciones, pero éstas no son historia y no deben ser confundidas con la realidad empírica.

Aunque Weber se muestra claramente a favor de las generalizaciones, rechaza a los historiadores que intentan reducir la historia a un simple conjunto de leyes: «Para conocer los fenómenos históricos en su concreción, las leyes más generales, ya que están libres de contenido, son también las menos valiosas» (1903-17/1949: 80). Por ejemplo, criticó a un historiador (Wilhem Roscher) que intentaba determinar las leyes de la evolución histórica de un pueblo y creía que todos los pueblos atravesaban una secuencia típica de estadios. (Weber, 1903-06/1975). Weber apuntó que «La reducción de la realidad empírica... a 'leyes' está desprovista de significado» (1903-17/1949: 80). En otras palabras, «Una ciencia sistemática de la cultura... no tendría sentido en sí misma» (Weber, 1903-17/1949: 84). Esta visión particular se refleja en obras históricas específicas; por ejemplo, en su historia de las civilizaciones antiguas, Weber admite que aunque en ocasiones las épocas remotas fueron precursoras de lo que habría de ocurrir posteriormente, «la larga y continua historia de la civilización mediterránea europea no nos muestra ni ciclos cerrados ni una progresión lineal. Algunas veces los fenómenos históricos de las civilizaciones antiguas han desaparecido completamente, para volver a aparecer después en un contexto por entero diferente» (1896-1906/1976: 366).

En contra de esos puntos de vista, opuestos en lo que se refiere al saber histórico alemán, Weber adaptó su propia perspectiva que constituía una fusión de las dos posiciones. Weber intuye que la historia, esto es, la sociología histórica, debe interesarse tanto por la individualización como por la generalización. Dicha unificación se acompaña de la elaboración y el empleo de conceptos generales (que llamaremos «tipos ideales») en el estudio de individuos particulares, acontecimientos, o sociedades. Dichos conceptos generales están destinados a ser usados «para identificar y definir la individualidad de cada desarrollo, las características que hacen que uno concluya de modo tan diferente a otro. Según esto, uno puede determinar las causas que llevan a las diferencias» (Weber 1896-1906/1976: 385). Haciendo esta clase de análisis causal, Weber rebatió, al menos conscientemente, la idea de la búsqueda de un único agente causal a través de la historia[2]. En cambio, utilizó su arsenal conceptual para clasificar, en términos

---

[2] Irónicamente, Weber parecía, como veremos más adelante en este capítulo, argüir en su trabajo sustantivo que existen tales agentes causales en la racionalización de la sociedad.

de su significación causal, los diversos factores implicados en un caso histórico dado (Roth, 1971).

Los puntos de vista de Weber ante la sociología histórica están modelados en parte por la disponibilidad de los datos históricos empíricos, así como por su compromiso con el estudio de éstos. Fue la suya la primera generación de estudiosos que disponía de datos fidedignos sobre fenómenos históricos procedentes de muchas partes del mundo (MacCrae, 1974). Weber se inclinaba más a sumergirse él mismo en esos datos que a construir generalizaciones abstractas acerca de las verdades básicas de la historia. Aunque esto le condujo a importantes descubrimientos, le creó también serios problemas a la hora de entender su obra; a menudo se enredaba tanto en los detalles históricos que perdía la perspectiva de las razones básicas de los estudios históricos. Además, sus estudios históricos abordaron tantas épocas y tantas sociedades, que no pudo hacer mucho más que formular toscas generalizaciones (Roth, 1971). No obstante estos problemas, su compromiso con el estudio científico de hechos empíricos lo hizo atractivo para el desarrollo de la sociología en Estados Unidos.

En resumen, Weber creía que la historia se compone de una inagotable fuente de fenómenos específicos. Para estudiarlos era necesario elaborar una gran variedad de conceptos destinados a ser útiles para la investigación del mundo real. Como una regla general, aunque Weber (tal y como lo vamos a ver) no se adhería estrictamente a esta posición, como tampoco lo hacen la mayoría de los sociólogos e historiadores, la tarea de la sociología consiste en desarrollar esos conceptos que la historia utiliza para analizar causalmente los hechos históricos específicos. En este sentido, Weber trataba de combinar lo específico y lo general en un esfuerzo por hacer evolucionar una ciencia, que hiciera justicia a la compleja naturaleza de la vida social.

Verstehen

Weber creía que los sociólogos tenían una ventaja sobre los científicos naturales. Esta ventaja residía en la capacidad de los sociólogos para *comprender* fenómenos sociales, mientras el científico natural no podía conseguir una comprensión similar del comportamiento de un átomo o de un componente químico. La palabra alemana para *comprensión* es *verstehen*. Weber le daba a este término un uso especial en sus investigaciones, lo que hacía de él una de sus más famosas, y sin duda la más controvertida, de sus aportaciones a la metodología de la sociología contemporánea. Debemos aclarar lo que Weber quería decir con *verstehen* y también recalcaremos algunos de los problemas que implica esta conceptualización. La controversia suscitada por el término *verstehen* y algunos de los obstáculos que nos encontramos al interpretarlo trascienden al pensamiento metodológico weberiano. Según Thomas Burger (1976; ver también Hekman, 1983: 26) Weber no fue ni sofisticado ni coherente al pronunciarse sobre la metodología. Tenía cierta tendencia a ser descuidado e impreciso en lo que se refiere a estos problemas, porque pensaba que sólo estaba repitiendo

ideas bien conocidas en su día entre los historiadores alemanes. Más aún, nunca reflexionó profundamente acerca de estas cuestiones, como ya apuntamos arriba.

Las ideas de Weber sobre la *verstehen* eran relativamente comunes entre los historiadores alemanes de su tiempo y se derivaban de un campo conocido como *hermenéutica* (Mueller-Vollmer, 1985). Esta constituye un acercamiento especial a la comprensión e interpretación de los escritos publicados. Su objetivo era comprender el pensamiento del autor, así como la estructura básica del texto. Tanto Weber como otros autores, (por ejemplo Wilhelm Dilthey) intentaron ampliar esta idea, llevándola desde la comprensión de textos a la de la vida social:

> «Una vez que nos hemos dado cuenta de que el método histórico no es ni más ni menos que el método clásico de interpretación aplicado a las acciones abiertas en lugar de a los textos, un método dirigido a identificar los proyectos humanos, la «significación» que se oculta tras los acontecimientos observables, no debemos tener dificultad en aceptar que éste puede ser aplicado tanto a la interacción humana como a los actores individuales. Desde este punto de vista toda la historia es interacción, y debe ser interpretada en términos de los programas opuestos de los distintos actores».
>
> (Lachman, 1971: 20)

En otras palabras, Weber trató de usar las herramientas de la hermenéutica para entender los actores, la interacción y asimismo toda la historia de la humanidad[3].

Una mala concepción del término *verstehen*, muy común, es aquella que se refiere simplemente a la «intuición» del investigador. De este modo, muchos críticos lo han tomado como una metodología de la investigación «blanda», irracional y subjetiva. No obstante, Weber rechazó categóricamente la idea de que la *verstehen* implicara el significado de intuición, participación armónica o empatía (1903-17/1949). Para él, llevaba consigo la elaboración de una búsqueda sistemática y rigurosa más que una simple impresión sobre un texto o sobre la vida social. Es decir, para Weber (1921/1968) *verstehen* es un procedimiento de estudio racional.

La cuestión clave al interpretar lo que Weber entendía por *verstehen* es si éste pensó que era la aplicación más apropiada para los estados subjetivos de los actores individuales o para los aspectos subjetivos de las unidades de análisis de gran escala, por ejemplo, la cultura. Podemos encontrar elementos de la obra de Weber que apoyan las dos concepciones, y entre sus intérpretes encontramos defensores de ambas posturas.

---

[3] La hermenéutica se convirtió en el más importante de los intereses intelectuales de los últimos años, sobre todo en el trabajo de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Jurgen Habermas (Bleicher, 1980). Para encontrar un argumento más fuerte a favor de la hermenéutica hoy en día, véase Sica (1986) y para una valoración de la hermenéutica weberiana, Oliver (1983).

Gran número de investigadores (Burger, 1976; Schutz, 1936/1967; Warriner, 1969) sostiene que si nos fijamos en los argumentos llanos de Weber, éste parece situarse del lado de la interpretación de la *verstehen* a escala de los individuos (por ejemplo en Weber 1903-06/1975: 125).

Sin embargo, muchos han interpretado dicho concepto, así como las ideas de Weber acerca de él, como una técnica dirigida a comprender la cultura. Según Susan Hekman, es ésta la más novedosa interpretación de la intención de Weber cuando consideraba tales elementos culturales como «los significados intersubjetivos o las reglas socialmente constituidas que definen el sentido de un hecho dentro de una sociedad dada» (1983: 46). L.M. Lachman ha sido particularmente claro cuando afirma: «Los aspectos del programa que nos interesan no son los millones de propósitos que el individuo persigue, sino los elementos comunes de las normas e instituciones y el ambiente general en el que todos esos planes deben ser emprendidos». En la misma línea, W.G. Runciman (1972) y Murray Wax (1967) toman la *verstehen* como un instrumento para aprender el lenguaje y la cultura de una sociedad dada. Wax se inclina a pensar no sólo en este concepto como trascendente, sino que también se sitúa contra la perspectiva individual. Utiliza el término *intuición interpersonal* para referirse al punto de vista individual. Según él, Weber no se proponía que usáramos *verstehen* para comprender a los actores, sino más bien para comprender la cultura en sentido amplio, en la que existen los actores y se restringen sus pensamientos y acciones.

Finalmente, algunos autores son de la opinión de que dicho concepto de *verstehen* implica ambas aproximaciones. P.A. Munch (1975), por ejemplo, afirma que para entender completamente un hecho debemos: 1) identificar el sentido de dicha acción tal y como se propuso el actor; y 2) reconocer el contexto a que dicha acción pertenece y en el que produce significado.

Las múltiples interpretaciones del concepto de *verstehen* nos ayudan a entender por qué Weber ocupa un lugar tan destacado en la teoría sociológica. La interpretación a escala cultural sería coherente con las teorías en sentido amplio (como el funcionalismo estructural), mientras que, desde una perspectiva individual, es apropiado para teorías en sentido estricto (por ejemplo el interaccionismo simbólico). La posición de compromiso de Munch comprendería ambos aparatos teóricos. Pero, ¿cuál de estas tres interpretaciones es la correcta? En un primer nivel, podemos suponer que esto no constituye un problema. Lo realmente importante es que existen diferentes interpretaciones y que éstas han influido en las diversas perspectivas teóricas. En un segundo nivel, tenemos que llegar a alguna conclusión acerca del concepto de *verstehen* como pilar esencial de la obra de Weber. Es en su trabajo sustantivo, más que en sus planteamientos sobre la metodología, donde encontraremos una información relevante de lo que Weber quería decir por *verstehen* y por otros instrumentos metodológicos que descubriremos. Ya veremos que el interés de Weber en los contextos socio-estructurales y culturales de la acción nos conduce a tomar dicho concepto como una herramienta para el análisis a escala macrosocial.

Causalidad

Otro aspecto importante de la metodología weberiana es su empeño por el estudio de la causalidad. Weber se inclinó a ver el estudio de las causas de los fenómenos sociales dentro del dominio de la historia, no de la sociología. Aun cuando pensaba que la historia y la sociología no podían separarse claramente —y ciertamente no aparecen separadas en su trabajo— la cuestión de la causalidad es importante para la sociología. La causalidad es asimismo importante porque, como veremos, supone otro espacio en el que Weber intentó combinar sus aproximaciones idiográficas y nomotéticas.

Weber (1921/1968) entendía por *causalidad* sencillamente la probabilidad de que un acontecimiento fuera seguido o acompañado por otro. No es suficiente, desde esta perspectiva, fijarse en las constantes, las repeticiones, las analogías y los paralelos históricos, como algunos historiadores se contentan con hacer. En lugar de ello, el investigador tiene que observar tanto las razones como el significado de los cambios históricos (Roth, 1971). Aunque la opinión más generalizada es que Weber proponía un modelo causal de una única dirección —a diferencia del modo dialéctico de razonar de Marx— en su sociología sustantiva siempre ha conjugado las interrelaciones de economía, sociedad, política, organización, estratificación social, religión, etc. (Roth, 1968).

Weber fue bastante explícito acerca de su postura sobre la causalidad múltiple en el estudio de la relación entre el protestantismo y el espíritu del capitalismo. Aunque se le ha interpretado de muy diferentes maneras, Weber (1904-05/1958) afirmaba que la ética protestante fue uno de los factores causales de la aparición del moderno espíritu del capitalismo. Tachó de «estupidez» la idea de que el protestantismo fuera la única causa. Igualmente «estúpido» era pensar, desde el punto de vista de Weber, que el capitalismo pudiera crecer sólo como resultado de la reforma protestante; otros factores pueden haber llevado al mismo resultado. Esta es la forma en que Weber se pronunció:

> «Debemos aclarar lo más posible el modo y la *dirección* general en que... los movimientos religiosos han influido en el desarrollo de la cultura material. Solamente cuando hayamos determinado este planteamiento con una seguridad razonable se puede hacer una tentativa para estimar hasta qué punto puede el desarrollo histórico de la cultura moderna ser atribuido a esas *fuerzas religiosas y hasta qué punto a otras*».
>
> (Weber, 1904-05/1958: 91-92; cursiva añadida)

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, como en el resto de su trabajo histórico, se muestra muy interesado en el problema de la causalidad, pero no opera simplemente con un modelo de una única dirección; tiene en cuenta siempre las interrelaciones de un gran número de factores sociales.

La cuestión crítica que hay que tener en cuenta acerca de las ideas weberianas sobre la causalidad es su creencia de que, puesto que tenemos una comprensión especial de la vida social (*verstehen*), el conocimiento causal de las cien-

cias sociales es diferente del de las ciencias naturales. Así lo apunta Weber al decir: «La conducta humana 'significativamente interpretable' (la acción) es identificable mediante referencias a 'valoraciones' y significados. Por ello, nuestro criterio para una explicación causal solamente queda satisfecho con la explicación histórica de tal 'entidad'(1903-06/1975: 185). Así pues, el conocimiento causal del científico social es distinto del del científico natural.

Las ideas de Weber sobre el concepto de causalidad están íntimamente unidas a sus esfuerzos por resolver el conflicto entre el conocimiento nomotético e idiográfico. Aquellos que se adscriben al punto de vista nomotético sostienen que existe una relación necesaria entre los fenómenos sociales, mientras los defensores de la perspectiva idiográfica se inclinan a ver relaciones aleatorias entre esas entidades. Como de costumbre, Weber toma una posición sincrética, que se resume en su concepto de «causalidad adecuada». Esta noción supone que lo mejor que se puede hacer en sociología es establecer proposiciones probabilísticas acerca de la relación entre los fenómenos sociales; o lo que es lo mismo, si ocurre *x* entonces es *probable* que ocurra *y*. El objetivo es «estimar el *grado* en que cierto efecto es 'favorecido' por determinadas 'condiciones'» (Weber, 1903-17/1949: 183).

Tipos ideales

El tipo ideal es una de las más famosas contribuciones de Weber a la sociología contemporánea (Hekman, 1983; McKinney, 1966). Como hemos visto, Weber creía que era responsabilidad del sociólogo crear instrumentos conceptuales que pudieran ser usados más tarde tanto por los historiadores como por los sociólogos. La más importante de estas herramientas conceptuales es el tipo ideal.

> «Un tipo ideal está formado por la *acentuación* unidimensional de uno o más puntos de vista y por la síntesis de gran cantidad de fenómenos *concretos individuales* difusos, distintos, más o menos presentes, aunque a veces ausentes, los cuales se colocan según esos puntos de vista enfatizados de manera unilateral en una construcción *análitica* unificada... Dicha construcción mental, puramente conceptual, no puede ser encontrada empíricamente en ningún lugar de la realidad.»
>
> (Weber, 1903-17/1949: 90)

A pesar de su definición, Weber no es totalmente coherente en su manera de usar el concepto de tipo ideal. Para comprender lo que este concepto significó originariamente, tendremos que examinar algunas de sus incoherencias. En el nivel más básico, *un tipo ideal* es un concepto construido por un científico social, a partir de su interés y orientación teórica, para aprehender los rasgos esenciales de ciertos fenómenos sociales.

Lo más importante acerca de los tipos ideales es que funcionan como aparatos heurísticos; han de ser de gran utilidad y ayuda para la investigación empírica y para entender el mundo social. Como afirma Lachman, un tipo ideal es

«esencialmente una vara de medir» (1971: 26). Weber apunta a propósito: «Su función consiste en compararla con la realidad empírica a fin de establecer sus divergencias o similitudes, de describirla por medio del *más inteligible e inequívoco de los conceptos*, y de comprenderla y explicarla causalmente» (1903-17/1949: 43). Los tipos ideales son aparatos heurísticos destinados a ser usados en el estudio de las porciones de la realidad histórica. Por ejemplo, los científicos sociales construirían un tipo ideal de burocracia a partir de su análisis de los datos históricos. Este tipo ideal puede ser entonces comparado con la burocracia actual. El investigador buscará divergencias en el caso real respecto al tipo ideal exagerado. El paso siguiente constituye la búsqueda por parte del científico social de las causas de las desviaciones. Algunas de estas causas típicas de desviación son:

1. Burócratas cuyas acciones están motivadas por la desinformación.
2. *Errores estratégicos*, cometidos principalmente por los líderes burocráticos.
3. *Falacias lógicas* ocultas tras las acciones de líderes y seguidores.
4. Decisiones tomadas en la burocracia en función de la *emoción*
5. Alguna *irracionalidad* en la acción de líderes burocráticos o de seguidores.

Para tomar otro ejemplo, un tipo ideal militar en una batalla delinea los componentes principales de tal batalla —armas de los oponentes, estrategias, material del que disponen, tierra disputada (tierra «de nadie»), refuerzos y bajas, comandos centrales, y cualidades de los líderes. Las batallas actuales no tienen necesariamente que contar con todos esos elementos, y esta es una de las cosas que el investigador debe saber. La cuestión está en saber que los elementos de una batalla militar particular pueden ser comparados con los elementos identificados en el tipo ideal.

Los elementos de un tipo ideal (como esos componentes de la batalla militar típica ideal) no se han reunido juntos de forma arbitraria; se han combinado en razón de su comparabilidad. Hekman apunta que «Los tipos ideales no son el producto del capricho o de la imaginación del científico social, sino que son conceptos construidos lógicamente» (1983: 32).

Desde el punto de vista de Weber, el tipo ideal está destinado a ser derivado inductivamente del mundo real de la historia social. Weber no pensaba que fuera suficiente con ofrecer un aparato de conceptos cuidadosamente definidos, sobre todo si se habían extraído deductivamente de una teoría abstracta. Los conceptos tienen que ser empíricamente adecuados (Roth, 1971). Por lo tanto, con el fin de producir tipos ideales, los investigadores han de sumergirse primero ellos mismos en la realidad histórica, y después derivar los tipos de esa realidad.

En línea con sus esfuerzos para encontrar un campo intermedio entre el conocimiento nomotético e idiográfico, Weber argumenta que los tipos ideales

no han de ser ni excesivamente generales ni excesivamente específicos. Por ejemplo, en el caso de la religión rechazó los tipos ideales de la historia de la religión en general, pero también fue crítico con los tipos ideales de fenómenos muy específicos, tales como la experiencia religiosa del individuo. Antes bien, se han desarrollado tipos ideales de fenómenos intermedios tales como calvinismo, pietismo, metodismo y baptismo (Weber, 1904-05/1958).

Aunque los tipos ideales debieran derivarse del mundo real, no son imágenes especulares de ese mundo. Mejor, han de ser exageraciones unilaterales de la esencial de lo que ocurre en el mundo real. Para Weber, cuanto más exagerado es el tipo ideal, más útil será para la investigación histórica.

El uso de las palabras *ideal* o *utopía* no quiere decir que el concepto se refiera al mejor de todos los mundos posibles. Según lo usa Weber, este término significa que la forma descrita en el concepto está rara vez, si es que lo está alguna, basada en el mundo real. Aunque hayamos llegado a pensar en los tipos ideales como descripciones de entidades estáticas, Weber creía que podían describir tanto entidades estáticas como dinámicas. Por lo tanto, podemos tener el tipo ideal de una estructura, tal como la burocracia, o de un desarrollo social, tal como la burocratización.

Los tipos ideales no han sido desarrollados de una vez por todas. Ya que la sociedad está continuamente cambiando y el interés de los científicos sociales también, es necesario desarrollar nuevas tipologías para ajustar la realidad cambiante. Es acorde con la posición de Weber que no pueda haber conceptos atemporales en las ciencias sociales (Roth, 1968).

Aunque hayamos presentado una imagen relativamente poco ambigua del tipo ideal, hay ciertas contradicciones en la manera en que Weber definió el concepto. Además, en su obra sustantiva Weber usaba este término de una manera que difiere de la forma en que había dicho que se debía usar. Burger afirma que «los tipos ideales presentados en *Economía y sociedad* son una mezcla de definiciones, clasificación e hipótesis específicas aparentemente demasiado divergentes para ser reconciliables con las formulaciones de Weber» (1976: 118). Aunque Hekman (1983: 38-59) está en desacuerdo con la posición de Burger, también reconoce que Weber ofrece diversas variedades de tipos ideales:

1. *El tipo ideal histórico.* Se refiere al tipo ideal encontrado en una época histórica dada (por ejemplo la situación de mercado capitalista moderna).
2. *El tipo ideal de la sociología general.* Se refiere a fenómenos que se dan a lo largo de todos los periodos históricos y en todas las sociedades (como la burocracia).
3. *El tipo ideal de acción.* Estos son tipos de acción puros basados en las motivaciones de un actor determinado (por ejemplo la acción afectiva).
4. *El tipo ideal estructural.* Estas son formas que se obtienen de las causas y consecuencias de la acción social (por ejemplo, la dominación tradicional).

Weber desarrolló claramente gran número de variedades de tipos ideales, y la riqueza de su trabajo estriba en su diversidad, aunque lo común de todos ellos sea el modo de construirlos.

Valores

El pensamiento sociológico moderno en los Estados Unidos de América se ha visto en gran medida modelado, en lo que se refiere al papel de los valores en las ciencias sociales, por la interpretación, a menudo simplista o errónea, de la noción weberiana de una sociología *libre de valores*. Una percepción común de la postura de Weber es que los científicos sociales *no* tienen que dejar de ninguna manera que sus valores personales influyan en su investigación científica. Como veremos, el trabajo de Weber a propósito de los valores es mucho más complicado, y no debe reducirse a una noción simplista el hecho de que dichos valores se mantenga fuera de la sociología.

Valores y enseñanza. Weber (1903-17/1949) fue muy claro acerca de la necesidad de que los profesores controlaran sus valores personales en el aula. Desde este punto de vista, los académicos tienen perfecto derecho a expresar sus valores personales de forma libre en discursos, en la prensa, y en tantos otros lugares, pero en el aula académica es distinto. Weber se opuso a aquellos profesores que predican «sus evaluaciones sobre las cuestiones últimas 'en nombre de la ciencia' en aulas privilegiadas por el gobierno, que no están controladas, ni contrastadas por la discusión, ni sujetas a contradicción... el aula ha de mantenerse separada del coso de la discusión pública» (1903-171949: 4). La diferencia más importante entre un discurso público y una conferencia académica radica en la naturaleza de la audiencia. Una multitud que escucha a un orador público ha elegido estar allí y se puede marchar cuando guste. Pero los estudiantes, si quieren aprobar, no tienen más alternativa que escuchar atentamente las posiciones del profesor cargadas de valores. En la postura de Weber hay un poco de ambigüedad en lo que se refiere a la libertad de valores. La función del académico es enseñar los «hechos» en el aula, no sus valores personales. Aunque los profesores se inclinen a introducir sus valores porque hacen el curso más interesante, deben evitar el uso de ellos, ya que tales valores «debilitarán el gusto de los alumnos por el sobrio análisis empírico» (Weber 1903-17/1949: 9). La única cuestión es si es realista pensar que los profesores pueden eliminar la mayoría de los valores de sus presentaciones. Weber pudo adoptar esa posición porque pensaba que era posible separar hecho y valor. Sin embargo, Marx no estaba de acuerdo, ya que desde su punto de vista hecho y valor estaban entretejidos, dialécticamente interrelacionados.

Valores e investigación. La postura de Weber sobre el lugar de los valores en la investigación científica es mucho más ambigua. Este creía posible separar hecho de valor, y su posición podía ser ampliada al mundo de la investigación:

«el investigador y el profesor deben mantener separados incondicionalmente el establecimiento de los datos empíricos... y sus propias evaluaciones personales; es decir, su evaluación de esos hechos como satisfactorios o insatisfactorios» (1903-17/1949: 11). Solía distinguir entre conocimiento existencial de lo que es y conocimiento normativo de lo que debe ser (Weber, 1903-17/1949). Por ejemplo, en la fundación de la Sociedad Alemana de Sociología, afirmaba: «La Asociación rechaza por principio y de manera definitiva toda propaganda de las ideas orientadas hacia la acción en su medio». En lugar de ello, la Asociación se centró en el estudio de «lo que es, de por qué algo es de la manera que es, de sus razones sociales e históricas» (Roth, 1968: 5).

Sin embargo, diversos hechos apuntan en una dirección distinta y demuestran que, a pesar de la evidencia de los propósitos antes citados, Weber no operaba con la postura simplista de que los valores han de ser eliminados de la investigación social. Aunque, como veremos, Weber atribuía un papel a los valores en momentos específicos del proceso de investigación, pensó que debían mantenerse fuera del acopio real de datos de investigación. Weber quería decir con esto que debemos emplear los procedimientos regulares de la investigación científica, tales como la precisa observación y la comparación sistemática.

Los valores deben restringirse a los momentos previos a la investigación social. Es entonces cuando deben contribuir a seleccionar lo que vamos a estudiar. Las ideas de Weber (1903-17/1949: 21) sobre el papel de los valores previos a la investigación social se recogen en su concepto de *relevancia valorativa*. Como otros muchos de los conceptos metodológicos weberianos, el de relevancia valorativa se deriva del trabajo del historiador alemán Heinrich Rickert, para quien implicaba «una selección de aquella parte de la realidad empírica que encierra para los seres humanos uno o varios de los valores culturales generales que la gente ha mantenido en la sociedad en que los científicos observadores viven» (Burger, 1976: 36). En la investigación histórica esto significaría que la elección de los objetos de estudio estaría hecha en razón de lo que se considera importante en la sociedad donde los investigadores viven. Es decir, éstos eligen qué van a estudiar del pasado según el sistema de valores contemporáneo. En su caso específico, Weber trató el concepto de relevancia valorativa desde «el punto de partida de los intereses de los europeos modernos» (1903-17/1949: 30). Por ejemplo, la burocracia es una parte muy importante de la sociedad alemana del tiempo de Weber y, en consecuencia, éste eligió el análisis de tal fenómeno (o su ausencia) en varios de sus estudios históricos.

Por tanto, para Weber, los juicios de valor no deben ser totalmente eliminados del discurso científico. Aunque Weber se opusiera a la confusión de hecho y valor, no creía que los valores tuvieran que ser separados totalmente de las ciencias sociales: «Una *actitud de indiferencia moral* no tiene conexión con la 'objetividad' *científica*» (1903-17/1949: 60). Estaba preparado para admitir que los valores tienen un cierto lugar, si bien advertía a los investigadores que tuvieran cuidado con el papel de los valores. «Esto debe ser constantemente aclarado... exactamente en qué punto el investigador científico debe permanecer ca-

llado y la persona que actúa y evalúa comienza a hablar» (Weber, 1903-17/1949: 60). Cuando expresan su posición respecto a los valores, los investigadores sociológicos deben siempre mantenerse a sí mismos y a sus audiencias enterados de dichas posiciones.

Hay una discontinuidad entre lo que Weber dijo y lo que realmente hizo. Este no tuvo miedo de expresar un juicio de valor, incluso en el centro del análisis de los datos históricos. Por ejemplo, dijo que el estado romano sufrió una enfermedad convulsiva de su cuerpo social. Se puede argüir que, en el trabajo real de Weber, los valores no eran únicamente un artificio básico para seleccionar temas de estudio, sino que también estaban implicados en la adquisición de un conocimiento significativo del mundo social.

La mayoría de los sociólogos estadounidenses considera a Weber como el exponente de la sociología libre de valores. Lo cierto es que la mayor parte de estos sociólogos se adscribe a la idea de libertad valorativa y encuentra útil invocar el nombre de Weber como soporte de su postura. Como hemos visto, sin embargo, la obra de Weber está repleta de valores.

Otro aspecto de la obra de Weber respecto a los valores digno de mención es el que se refiere a sus ideas sobre el papel de las ciencias sociales como ayuda para que el hombre elija entre varias posiciones de valor últimas. Básicamente, la postura de Weber es que no hay modo de elegir entre posiciones de valor alternativas. Por tanto, los científicos sociales no pueden presumir de elegir por la gente. «Las ciencias sociales, que son precisamente ciencias empíricas, son las menos adecuadas para presumir de que que le ahorran al individuo hacer elecciones» (Weber, 1903-17/1949: 19). El científico social debe derivar ciertas conclusiones fácticas de su investigación social, pero esta investigación no puede decirle a la gente lo que «debe» hacer. La investigación empírica puede ayudar a la gente a elegir un significado adecuado para un fin, pero no debe ayudarlos a elegir ese fin en vez de otros fines. Weber dice, «Proveer de normas obligatorias e ideales, desde las que se pueden derivar orientaciones para actividades prácticas inmediatas, nunca puede ser la tarea de una ciencia empírica» (1903-17/1949: 52).

SOCIOLOGIA SUSTANTIVA

Nos volvemos ahora hacia la sociología sustantiva de Weber. Comenzaremos, como hizo Weber en su monumental *Economía y sociedad*, por los niveles de acción e interacción, y muy pronto encontraremos la anomalía básica de su obra[4]: a pesar su compromiso con la sociología de los procesos a pequeña escala, su trabajo se sitúa primordialmente en los niveles a gran escala del mundo social.

---

[4] Muchos weberianos se mostrarán en desacuerdo con la descripción de esa anomalía en el trabajo de Weber.

¿Qué es la sociología?

Al discutir lo que Weber entendía por sociología, así como las incoherencias entre sus declaraciones programáticas y su sociología sustantiva, debemos recordar que su trabajo a propósito de la sociología fue tardío de por sí en su carrera; para entonces ya había efectuado sus investigaciones históricas. Puede ser que los resquicios e incoherencias que aparecen en su obra sean debidos a las diferencias inherentes entre sociología e historia y no simplemente a las diferencias entre sus programas y su trabajo sustantivo.

Al dar forma a su perspectiva de la sociología, Weber se pronunció a menudo en contra de la sociología evolucionista, del organicismo, que dominaba la disciplina en aquellos momentos. Por ejemplo, Weber dijo: «Me he convertido en alguien (un sociólogo) con el fin de acabar con las nociones colectivistas. En otras palabras, la sociología incluso puede ser practicada procediendo desde la acción de uno o varios, pocos o muchos individuos, es decir, empleando un método estrictamente 'individualista'» (Roth, 1976: 306). A pesar de que se adhirió a un método individualista, Weber se vio forzado a admitir que es imposible eliminar totalmente de la sociología las ideas colectivas[5]. Pero incluso cuando hubo admitido la significación de los conceptos colectivos, los redujo esencialmente a patrones y a regularidades de la acción individual: «Para la interpretación subjetiva de la acción en el trabajo sociológico, estas colectividades han de ser tratadas como *únicamente* los resultantes y los modos de organización de los actos particulares de seres individuales, desde el momento en que éstos pueden ser tratados como agentes en el curso de una acción subjetivamente comprensible» (1921/1968: 13). A escala individual, Weber estuvo profundamente interesado por el significado y por la manera en que éste se produce. Hay pocas dudas de que Weber creía en la microsociología y estaba dispuesto a practicarla. ¿Pero, es esto realmente lo que hizo? Guenther Roth, uno de los más famosos intérpretes de la obra de Weber, nos ofrece una respuesta inequívoca con su descripción de la orientación global de *Economía y Sociedad*: «la primera *comparación* estrictamente *empírica de la estructura social* y del orden normativo a escala *histórica mundial*» (1968: xxvii). Mary Fulbrook señala directamente la discontinuidad en la obra de Weber:

> «El énfasis de Weber en la importancia de significados y motivos (individuales) en la explicación causal de la acción social no se corresponde adecuadamente con el verdadero modo de explicación que se deriva de sus estudios histórico-comparados de las religiones mundiales. Más aún, el último nivel de la explicación causal en la obra sustantiva de Weber es el de las condiciones socioestructurales bajo las que ciertas formas de significado y motivación pueden adquirir importancia histórica».
>
> (Fulbrook 1978: 71)

---

[5] De hecho, los tipos ideales de Weber *son* conceptos colectivos.

Lars Udehn (1981) ha desentrañado el problema de la interpretación de la obra de Weber, distinguiendo entre la metodología weberiana y sus intereses sustantivos, y reconociendo que existe un conflicto o tensión entre ellos. Según la postura de Udehn, Weber usa una «metodología individualista y subjetivista» (1981: 131). Con palabras del autor anterior, Weber está interesado en lo que los individuos hacen y en por qué lo hacen (en sus motivos subjetivos). A Weber le interesa reducir las colectividades a las acciones de los individuos. Sin embargo, en la mayoría de su sociología sustantiva, (como veremos), Weber pone el énfasis en las grandes estructuras (como la burocracia, el capitalismo) y no se preocupa de lo que los individuos hacen ni del por qué de sus actos[6]. Tales estructuras no se limitan a las acciones de los individuos, y sus acciones en ellas están determinadas por esas mismas estructuras, en lugar de por motivos. No hay duda de que existe una enorme contradicción en la obra de Weber, y trataremos de ésta en la mayor parte de este capítulo.

Con estos antecedentes, estamos preparados ahora para definir la sociología weberiana: «sociología... es una *ciencia* a la que compete la *comprensión interpretativa de la acción social* y, por tanto, la explicación *causal* de su curso y sus consecuencias» (1921/1968: 4). Esta definición nos proporciona un puente muy útil entre la sección precedente acerca de la metodología y la subsiguiente discusión de su obra sustantiva. Entre los temas que se tratarán a continuación, que se han mencionado o que estaban implicados en esta definición, tenemos:

- La sociología debe ser una ciencia.
- La sociología debe ocuparse de la causalidad. (Aquí, aparentemente, Weber combina sociología con historia).
- La sociología debe emplear la comprensión interpretativa (*verstehen*).

Podemos hablar ya de los elementos específicos de la microsociología weberiana.

Acción social

Si tomamos las palabras de Weber al pie de la letra, toda su sociología se basa en su concepción de la acción social (S. Turner, 1983). Weber diferenciaba entre acción y conducta puramente reactiva. El concepto de conducta está reservado, tanto entonces como ahora, (Ritzer, 1975a) al comportamiento automático que implica procesos no pensados. Un estímulo se presenta y entonces la conducta se origina, con poca intervención entre estímulo y respuesta. Tal comportamiento no tiene mucho interés para la sociología de Weber. Este estaba más interesado en la acción, que supone claramente la intervención de procesos reflexivos (y en la acción resultante significativa) entre el origen del estímulo y

[6] Udehn argumenta que una excepción es el análisis del comportamiento de los líderes de Weber.

la conclusión de la respuesta. Para expresar esto de un modo diferente digamos que la acción está destinada a ocurrir cuando los individuos atribuyen significados subjetivos a sus acciones. Para Weber, la tarea del análisis sociológico lleva consigo «la interpretación de la acción en términos de su significado subjetivo» (1921/1968: 8). Un buen (y más específico) ejemplo del pensamiento de Weber en lo referente a la acción se encuentra en su análisis de la *acción económica*, que definió como «una orientación *consciente y primaria* a la consideración económica... para la que lo que importa no es la necesidad objetiva de establecer una previsión económica, sino la creencia de que es necesaria» (1921/1968: 64).

Si abordamos sus análisis de los procesos mentales y la acción significativa resultante, Weber (1921/1968) se cuidó de señalar que es erróneo considerar la psicología como la base de la interpretación sociológica de la acción. Weber parece estar recalcando el mismo punto que Durhkeim, al menos cuando analiza ciertos hechos sociales, no materiales. Esto es, los sociólogos están interesados en los procesos mentales, pero no de la forma en que a los psicólogos les concierne la mente, la personalidad, etc.

Aunque Weber tenía gran interés por los procesos mentales, realmente les dedicó poca atención. A Hans Gerth y C. Wright Mills les llamó la atención el empeño de Weber en los procesos mentales: «Weber ve en el concepto de personalidad una noción de la que se ha abusado mucho, referida a un profundo centro irracional de creatividad, un centro ante el cual la indagación análitica viene a detenerse» (1958: 55). Schutz (1932/1967) fue bastante explícito cuando indicó que, aunque el trabajo de Weber sobre procesos mentales es sugestivo, no es ni mucho menos la base de una microsociología sistemática. Pero fueron las sugestivas posibilidades de su trabajo lo que lo hizo importante para quienes desarrollaron las teorías de los individuos y su comportamiento: el interaccionismo simbólico, la fenomenología, etc.

En su teoría de la acción, el propósito más claro de Weber consistía en centrarse en los individuos y en las pautas y regularidades de su acción, no en la colectividad. «La acción, como orientación subjetivamente comprensible de la propia conducta, sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas *individuales*» (Weber 1921/1968: 13). Weber estaba preparado para admitir que, para algunos propósitos, tenemos que tratar las colectividades como individuos, «pero para la interpretación comprensiva de la sociología, sin embargo, esas formaciones no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales , ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido» (1921/1968: 13). Es difícil que Weber fuera más explícito: a la sociología de la acción le concierne en último término los individuos, *no* las colectividades.

Weber utiliza en su metodología el tipo ideal para aclarar el significado de *acción*, identificando cuatro tipos básicos. Su tipología no sólo es importante para entender lo que Weber quería decir con acción, sino también es ésta, en parte, la base de su interés por estructuras e instituciones sociales más amplias. La diferenciación de Weber entre los dos tipos básicos de acción racional es de

gran importancia. El primero es la *racionalidad con arreglo a fines* o acción que está «determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando estas expectativas como 'condiciones' o 'medios' para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos» (Weber 1921/1968: 24). El segundo es la *racionalidad con arreglo a valores*, o acción que «está determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se lo interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado» (Weber 1921/1968: 24-25). La acción *afectiva* (que interesó muy poco a Weber) está determinada por el estado emocional del actor. La acción *tradicional* (en la que, en cambio, Weber hizo hincapié) está determinada por los modos de comportamiento habituales del actor y por sus costumbres.

Debemos apuntar que, aunque Weber distinguiera entre cuatro tipos ideales como formas de acción, siempre fue muy consciente de que cualquier acción dada implicaba normalmente alguna combinación de estos cuatro tipos. Además, Weber argumentó que los sociólogos tienen muchas más oportunidades de comprender la acción racional que la acción dominada por el afecto o la tradición.

Detengámonos ahora en las reflexiones de Weber sobre la estratificación social, o sus famosas ideas en torno a las clases, el estatus y el partido (o poder). Su análisis de la estratificación es una de las áreas de su obra en las que Weber trabajó, al menos al principio, como teórico de la acción.

Clase, estatus y partido

Una consecuencia de este análisis es que Weber se negaba a reducir la estratificación a los factores económicos (o clase, en palabras de Weber) y los veía de manera multidimensional. Así, la sociedad está estratificada sobre la base de la economía, el estatus y el poder. Ello implica que la gente pueda situarse en la parte alta de una o dos de esas dimensiones de la estratificación, y en la baja de otra (u otras). Esto permite un análisis más sofisticado de la estratificación social del que es posible cuando ésta sólo se reduce (como hicieron algunos marxistas) a las variaciones en la situación económica.

Comenzando con el concepto de clase, Weber lo asimiló a la orientación de la acción, argumentando que una clase no era una comunidad. Más aún, una clase constituía un grupo humano cuya situación compartida es una base posible, y a veces frecuente, para la acción de un grupo. Weber sostiene que una «situación de clase» existe cuando se dan tres condiciones:

> (1) Es común a cierto número de hombres un componente causal específico de sus probabilidades de existencia, en tanto que (2) tal componente esté representado exclusivamente por intereses lucrativos y de posesión de bienes, y (3) en las condiciones determinadas por el mercado (de bienes o de trabajo). Esta es la «situación de clase».
>
> (Weber, 1921/1968: 927)

El concepto de «clase» se refiere a cualquier grupo humano que esté en la misma situación de clase. Por tanto, clase *no* es una comunidad, sino más bien un grupo humano en la misma situación económica, o de mercado.

En contraste con la clase, el estatus se refiere normalmente a las comunidades; los grupos de estatus son corrientemente comunidades, aunque amorfas. Weber definió la «situación de estatus» como «todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica, positiva o negativa, del *honor*» (1921/1968: 932). Como regla general, el estatus se asocia con los estilos de vida (el estatus se refiere al consumo de los bienes producidos, mientras que la clase a la producción económica). Los que están en la cima de la jerarquía del estatus, tienen un estilo de vida distinto al de los que se encuentran en las escalas más bajas. Por lo tanto, mientras las personas con un alto estatus deben asistir a coctels, los de bajo estatus se irán «de tapas». Los primeros se pondrán esmoquin en las reuniones sociales, mientras que los segundos llevarán vaqueros. En este caso, el estilo de vida, o estatus, está relacionado con situación de clase. Pero clase y estatus no están necesariamente unidos: «el dinero y una posición emprendedora no son calificaciones de estatus propiamente dichas, aunque puedan conducir a ellas; y la carencia de propiedad no es en sí misma una descalificación de estatus, aunque pudiera llegar a serlo» (Weber, 1921/1968: 306). Hay un complejo aparato de relaciones entre clase y estatus, que se hace todavía más complicado cuando añadimos la dimensión de partido.

Mientras las clases existen en el orden económico y los grupos de estatus en el orden social, los partidos pueden ser establecidos en un orden político. Para Weber, los partidos «son siempre *estructuras* que luchan por el poder» (citado en Gerth y Mills, 1958: 195; cursivas añadidas). Por lo tanto, los partidos son los elementos más organizados de los sistemas de estratificación weberianos. Weber tenía una concepción amplia de los partidos, que incluía no sólo los que existen en el estado, sino también los que pueden existir en un club social. Los partidos representan, normalmente pero no siempre, a las clases y/o a los grupos de estatus. Sea lo que fuere lo que representen, los partidos están orientados a conseguir el poder.

Aunque en sus ideas sobre la estratificación social Weber se mantiene muy cerca de su concepto de acción, tales ideas indican ya un movimiento hacia el macronivel de las comunidades y las estructuras. En la mayor parte del resto de su trabajo, Weber hizo énfasis en las grandes unidades de análisis. No es que perdiera la perspectiva de la acción, sino que el actor simplemente dejó de estar en el centro de su atención para pasar a ser una variable en muy buena medida dependiente, determinada por una serie de fuerzas de gran escala. Por ejemplo, como veremos, Weber creía que los calvinistas actuaban individualmente de distintas maneras según las normas, creencias, y valores de su religión, pero no le preocupaba lo individual sino las fuerzas colectivas que impulsaban al actor.

Estructuras de autoridad

El interés sociológico de Weber por las estructuras de autoridad está motivado, al menos en parte, por sus intereses políticos. Weber no fue un político radical; de hecho fue llamado a menudo «el Marx burgués» para reflejar la similitud de intereses intelectuales de ambos, así como sus distintas orientaciones políticas. Aunque Weber criticara el capitalismo moderno casi tanto como Marx, no defendía la revolución. Pretendía un cambio gradual de la sociedad, no violento. Tenía poca fe en la capacidad de las masas para crear una sociedad mejor. Puso sólo una pequeña esperanza en las clases medias, pues intuía que estaban dominadas por burócratas de pocas miras, subordinados. Weber criticó a los líderes políticos autoritarios como Bismarck, pues consideraba que dejaban el liderazgo político en el nivel más bajo y seriamente debilitado. No obstante, para Weber la esperanza —si es que abrigaba alguna— descansaba en los grandes líderes políticos más que en las masas o en los burócratas. Su aproximación al nacionalismo se combinaba con su fe en los líderes políticos. Colocaba la nación por encima de cualquier orta cosa: «El interés vital de la nación radica, por supuesto, en la democracia y el parlamentarismo» (Weber, 1921/1968: 1383). Prefería la democracia como forma política, no porque creyera en las masas, sino porque ofrecía el máximo dinamismo y el mejor medio de generar líderes políticos (Mommsen, 1974). Weber advirtió que las estructuras de autoridad existen en cada institución social y sus puntos de vista políticos estaban relacionados con el análisis de esas estructuras en sus diferentes ambientes. Estas constituían, por supuesto, el factor más importante para entender sus perspectivas políticas.

Comenzó su análisis de las estructuras de autoridad de un modo coherente con sus suposiciones a propósito de la naturaleza de la acción. Definía la *dominación* como «la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos)» (Weber, 1921/1968: 212). La dominación puede tener diversas bases, tanto legítimas como ilegítimas, pero lo que sobre todo absorbió a Weber fueron las formas legítimas de *dominación* o lo que llamaba *autoridad*. Lo que interesaba a Weber, y lo que llegaría a jugar un papel central en su sociología, eran las tres bases sobre las que la autoridad se legitima ante los seguidores: racional, tradicional y carismática. Al definir esos tres tipos Weber se mantuvo fiel a sus ideas sobre la acción individual, pero rápidamente se movió hacia las grandes estructuras de autoridad. La autoridad legitimada sobre fundamentos *racionales* descansa «en una creencia en la legalidad de las ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad». La autoridad legitimada sobre fundamentos *tradicionales* se basa en «la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones inmemoriales y la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad» (Weber, 1921/1968: 215). Finalmente, la autoridad legitimada por medio del *carisma* [7] reside

[7] El término carisma lo usa Weber en su obra en una gran variedad de contextos y con significados diversos: véase Miyahara (1983).

en la devoción de los seguidores hacia el carácter excepcional, santo, ejemplar o heroico de los líderes, así como hacia el orden normativo sancionado por ellos. Todos estos modos de legitimación de la autoridad implican claramente actores individuales, procesos de pensamiento (creencias) y acciones. Pero desde este punto de vista, Weber, en su reflexión sobre la autoridad, se alejó mucho de la base de la acción individual, tal y como veremos cuando analicemos las estructuras de autoridad erigidas sobre la base de esos tipos de legitimidad.

La autoridad legal. La autoridad legal puede tomar gran variedad de formas estructurales, pero la que más despertó el interés de Weber fue la burocracia, que consideró «el tipo más puro de ejercicio de la autoridad legal» (1921/1968: 220).

La burocracia típica ideal. Weber describió las burocracias en términos típico-ideales. Aunque era muy consciente de sus fallos, retrató la burocracia de una forma altamente positiva:

> Desde un punto de vista puramente técnico la burocracia es capaz de alcanzar el más alto grado de eficacia y es, en este sentido, formalmente, el más racional de los medios de ejercer autoridad sobre los seres humanos. Es superior a cualquier otra forma en precisión, en estabilidad, en el rigor de su disciplina y en su fiabilidad. Esto hace posible, pues, un grado de cálculo de los resultados particularmente alto para los jefes de la organización, y para aquellos que actúan en relación a ella. Es finalmente superior en eficacia intensiva y en alcance de sus operaciones, y es capaz, formalmente, de ser aplicada a toda clase de tareas administrativas.
>
> (Weber, 1921/1968: 223)

A pesar de su análisis de las características positivas de las burocracias, aquí y en cualquier parte de su obra, hay una ambivalencia fundamental en su actitud hacia ellas. Aunque detalló sus ventajas, fue muy cauto en lo referente a sus problemas. Expresó sus reservas hacia las organizaciones burocráticas. Por ejemplo, sabía de los «formulismos» que a menudo hacen difícil y cansada la relación con ellas. Sus mayores recelos, sin embargo, se centraban en el hecho de que la racionalización que dominaba todos los aspectos de la vida burocrática se convirtiera en una amenaza para la libertad individual. Según Weber:

> «No hay una maquinaria en el mundo que funcione de una forma más precisa que ese aparato de hombres, ni más barata... El cálculo racional... reduce a la condición de engranaje de la máquina burocrática a cada trabajador que, viéndose a sí mismo de ese modo, preguntará solamente cómo transformarse él mismo en un engranaje mayor... La pasión por la burocratización nos conduce a la desesperación»
>
> (Weber, 1921/1968: liii)

Los efectos de la burocratización le espantaron aunque, en términos más generales, vio que no había escape posible de la racionalización del mundo, de la que la burocratización no era más que un componente. Describió la burocracia como «una válvula de escape», «prácticamente irrompible» y una de las

instituciones más difíciles de destruir una vez que se ha establecido. En esta línea, Weber pensaba que los burócratas no pueden «retroceder» una vez que se han «enjaezado» en ella. Concluyó que «el futuro pertenece a la burocratización» (1921/1968: 1401), y el tiempo le ha dado la razón.

Weber diría que su descripción de las ventajas de la burocracia es parte de su imagen típico-ideal de la manera en que operan. La burocracia típico-ideal es una exageración intencionada de las características racionales de la misma. Un modelo tan exagerado resulta muy útil a efectos heurísticos, así como para estudiar las organizaciones del mundo real, pero no debe confundirse con una descripción realista del modo en que las burocracias funcionan de hecho.

Weber distinguió la burocracia típico-ideal del burócrata típico ideal. Concebía las burocracias como estructuras y a los burócratas como posiciones dentro de esas estructuras. En cambio, *no* nos ofreció, como su concepto de acción podría llevar a pensar, una psicología social de las organizaciones o de los individuos que trabajan en esas burocracias (como hacen los interaccionistas simbólicos, los etnometodólogos y los fenomenólogos).

La burocracia típico-ideal es un tipo de organización. Sus unidades básicas están constituidas por oficinas ordenadas de una forma jerárquica por medio de reglas, funciones, documentos escritos y medios compulsivos. Todas son, en diferentes grados, las grandes estructuras que representan la orientación principal del pensamiento weberiano. Pudo, después de todo, haber construido una burocracia típico-ideal que subrayara los pensamientos y acciones de los individuos dentro de ella. Hay toda una escuela de pensamiento en el estudio de las organizaciones que pone el énfasis precisamente en ese nivel, más que en las estructuras de las burocracias (véase, por ejemplo, Blankenship, 1977).

Las características más importantes de la burocracia típico-ideal son las siguientes:

1. Consiste en una organización continua de funciones oficiales (cargos) limitadas por reglas.
2. Cada cargo tiene una esfera de competencias limitada. El cargo implica la obligación de realizar una serie de funciones, la autoridad para llevarlas a cabo y los medios de fuerza requeridos para hacer el trabajo.
3. Los cargos están organizados en un sistema jerárquico.
4. Los cargos pueden llevar consigo cualificaciones técnicas que requieren que los participantes obtengan el entrenamiento adecuado para ejercerlas.
5. El personal que ocupa estos cargos no es dueño de los medios de producción a los que está vinculado [8]. A los miembros de la plantilla se les suministra lo que necesitan para hacer su trabajo.

[8] Aquí como en otras partes de su obra, Weber adopta un interés marxista por los medios de producción. Este interés corre paralelo al que le despierta la alienación, no sólo en el sector económico sino a lo largo y ancho de toda la vida social (ciencia, política, etc.).

6. Al titular de un cargo no se le permite apropiarse de su posición, que siempre sigue formando parte de la organización.
7. Los actos administrativos, las decisiones y las reglas son formulados y grabados por escrito.

La burocracia es una de las estructuras racionales que está jugando un papel cada vez mayor en la sociedad moderna, pero uno puede preguntarse si hay alguna alternativa a la estructura burocrática. La respuesta clara e inequívoca de Weber fue que no hay alternativa posible: «Las necesidades de administración de las masas la hacen completamente indispensable; sólo hay elección entre la burocracia y el diletantismo en el campo de la administración» (1921/1968: 223).

Aunque debemos admitir que la burocracia era una parte intrínseca del capitalismo moderno, podemos preguntarnos si una sociedad socialista podría ser diferente. ¿Es posible crear una sociedad socialista sin burocracias ni burócratas? Una vez más, Weber fue bastante explícito: «Cuando los que están sujetos al control burocrático tratan de escapar a la influencia del aparato burocrático existente, sólo lo pueden conseguir creando por sí mismos una organización, que estará igualmente sometida al proceso de burocratización» (1921/1968: 224). De hecho, Weber creía que en el caso del socialismo veríamos un crecimiento, no un descenso, de la burocratización. Si el socialismo debía adquirir un nivel de eficacia comparable a la del capitalismo, «esto significaría un tremendo incremento de la importancia de los burócratas profesionales» (Weber, 1921/1968: 224). En el sistema capitalista al menos los propietarios no son burócratas, pero en un sistema socialista los líderes, incluso del nivel más alto, son burócratas. Weber, pues, creyó que, incluso con sus inconvenientes, «el capitalismo ofrecía la mejor alternativa para la preservación de las libertades individuales y los liderazgos creativos en un mundo burocrático» (Mommsen, 1974: xv). Nos encontramos, una vez más, ante un tema clave en la obra de Weber: su idea de que realmente no hay un mundo mejor. Los socialistas solamente pueden, según Weber, empeorar las cosas extendiendo el grado de burocratización de la sociedad. Weber apuntó: «No son las flores de verano las que descansan ante nosotros, sino una noche polar de helada oscuridad y condiciones extremas, cualquiera que sea el grupo que triunfe ahora» (citado por Gerth y Mills, 1958: 128).

Un rayo de esperanza en su obra —bastante pequeño, por cierto— supone el hecho de que los profesionales que se situan fuera del sistema burocrático puedan controlarlo en algún grado. En esta categoría de profesionales, Weber incluía a los políticos, científicos, e incluso a los capitalistas, así como a los dirigentes más altos de las burocracias. Por ejemplo, para el autor, los políticos «deben contraponer su fuerza a la dominación burocrática» (1921/1968: 1417). Su famoso ensayo «La política como vocación» constituye un alegato en pro de los líderes políticos capaces de enfrentarse a burocracias y burócratas. Igualmente, en «La ciencia como vocación» Weber defiende la idea de que los científicos profesionales deben contrarrestar el incremento de burocratización y la

racionalidad de la ciencia. Pero al final aparecen apenas como débiles esperanzas. De hecho, se puede defender que estos profesionales son simplemente otro aspecto más del proceso de racionalización y que su desarrollo sólo sirve para acelerar el proceso (Nass, 1986; Ritzer, 1975c; Ritzer y Walczak, 1988).

En una obra de Weber recientemente traducida al inglés, «'*Churches*' *and* '*Sects*' *in North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch*» (1906/1985), Colin Loader y Jeffrey Alexander (1985) consideran que las esperanzas que ofrecía la ética, o la responsabilidad ante la expansión de la burocratización constituyeron elementos precursores del pensamiento de Weber. Sectas americanas como los cuáqueros practican una ética de la responsabilidad que combina la racionalidad y los valores en sentido amplio. Rogers Brubaker define la *ética de la resposabilidad* como «el compromiso apasionado con los valores últimos que se combina con el análisis desapasionado de los medios alternativos para lograrlos» (1984: 108), que contrapone a la *ética de convicción*, en la que la elección racional del medio está predeterminada y el actor orienta «su acción hacia la realización de algunos valores absolutos o demandas incondicionales» (1984: 106). La ética de la convicción a menudo implica una retirada del mundo racional, mientras la ética de la responsabilidad implica una lucha por una humanidad mejor dentro de este mundo. La ética de la responsabilidad nos ofrece al menos una mínima esperanza ante las embestidas de racionalización y burocratización.

Autoridad tradicional. En su reflexión sobre las estructuras de la autoridad tradicional, Weber se sirvió del tipo ideal de burocracia como instrumento metodológico. Su objetivo era puntualizar las diferencias entre una estructura de autoridad tradicional y la burocracia típico-ideal.

Mientras la autoridad legal nace de la la legitimidad de un sistema legal racional, la autoridad tradicional se basa en la pretensión de los líderes y en la creencia, por parte de los seguidores, de que existen virtudes en la santidad de las normas y los poderes antiguos. En tal sistema, el líder no es un superior, sino un maestro. El personal administrativo está constituido no por funcionarios, sino principalmente por partidarios personales. En palabras de Weber, la lealtad personal, no el deber impersonal de los funcionarios, determina la relación de la plantilla administrativa con el maestro» (1921/1968: 227). Mientras el personal burocrático le debe fidelidad y obediencia a las normas promulgadas y al jefe que actúa en nombre de esas normas, el personal dependiente del líder tradicional obedece debido a que éste encarna el peso de la tradición y ha sido elegido para esa posición en el modo tradicional.

Lo que le interesaba a Weber era el personal que dependía del líder tradicional y su comparación con el personal burocrático típico ideal. Concluyó que carecía de varios elementos. El personal tradicional carecía de cargos con competencias claramente definidas y sujetos a reglas impersonales. No tenía tampoco una ordenación racional de relaciones de superioridad e inferioridad; carecía de una jerarquía clara. No había un sistema regular de nombramientos y promo-

ción sobre la base de contratos libres. El entrenamiento técnico no era un requisito regular para obtener una posición o un nombramiento. El cargo no implicaba salarios fijos pagados en dinero.

Weber usó su metodología típica ideal no sólo para comparar la autoridad tradicional con la autoridad legal racional y para subrayar sus características más destacadas, sino también para analizar históricamente sus diferentes formas. Diferenció entre dos formas tempranas de autoridad tradicional. La *gerontocracia* implica el gobierno de los más viejos, mientras que el *patriarcalismo primario* implica líderes que heredan sus posiciones. Ambas formas tienen un jefe supremo, pero carecen de personal administrativo. Carecen por tanto de burocracia. Una forma más moderna es el *patrimonialismo*, que es una forma de dominación tradicional con una administración y una fuerza militar que son puros instrumentos personales del señor. Todavía más moderno es el *feudalismo*, que limita el poder del señor mediante el desarrollo de relaciones más rutinizadas, incluso contractuales. Esto conduce, a su vez, a posiciones de poder más estables de las que existen en el patrimonialismo. Las cuatro formas pueden ser consideradas variaciones estructurales de autoridad tradicional, y todas ellas difieren significativamente de la autoridad legal racional.

Weber consideró las estructuras de la autoridad tradicional, asimismo, como barreras al desarrollo de la racionalidad. Este es nuestro primer encuentro con un tema omnipresente en la obra de Weber: los factores que facilitan o impiden el desarrollo de la racionalidad (formal). Weber se interesó cada vez más, como hemos visto ya, por los factores que conducen a la racionalidad en el mundo occidental y por los impedimentos culturales y estructurales al desarrollo de una racionalidad similar en el resto del mundo. En este caso específico, Weber argumentó que las estructuras y prácticas de la autoridad tradicional constituyen una barrera para el crecimiento de las estructuras económicas racionales —en particular, el capitalismo—, así como de otros componentes diferentes de una sociedad racional. Incluso el patrimonialismo —una forma más moderna de tradicionalismo—, aunque permite el desarrollo de ciertas formas de capitalismo «primitivo», no permite el ascenso del tipo altamente racional de capitalismo característico del mundo moderno occidental.

La autoridad carismática. Carisma es un concepto que ha llegado a usarse de forma muy imprecisa. Los medios de comunicación de masas y el público en general pueden tachar generalmente de individuo carismático a un político, a una estrella de cine, o a un músico de rock. Con esto quieren decir que la persona en cuestión está dotada de cualidades extraordinarias. El concepto de carisma juega un importante papel en la obra de Max Weber, pero tiene un significado totalmente distinto del que se le suele dar corrientemente. Aunque Weber no negara que un líder carismático debería tener cualidades sobresalientes, su sentido del carisma depende más del grupo de seguidores y del modo en que *definen* a su líder carismático. Para exponer la postura de Weber claramente: si los seguidores definen a su líder como carismático, entonces es probable

que se convierta en un líder carismático independientemente de si posee o no cualidades sobresalientes. Un líder carismático puede ser, entonces, cualquier persona ordinaria. Lo importante es el proceso por el cual tal líder se distingue de la gente corriente y es tratado como si estuviera dotado de poderes sobrenaturales, sobrehumanos o al menos excepcionales, o de cualidades que no son accesibles para la gente normal (Miyahara, 1983).

Para Weber, el carisma es una fuerza revolucionaria, una de las fuerzas más revolucionarias del mundo social. Mientras la autoridad tradicional es clara e inherentemente conservadora, el ascenso de un líder carismático puede muy bien representar una amenaza para el sistema, (así como para el sistema racional legal) y conduce a un cambio dramático del mismo. Lo que distingue el carisma como fuerza revolucionaria es que lleva consigo cambios en las mentes de los actores, que causa «una reorientación interna o subjetiva». Tales cambios pueden conducir a «una alteración radical de las actitudes centrales y de la dirección de la acción por medio de una orientación completamente nueva de todas las actitudes hacia los distintos problemas del mundo» (Weber, 1921/1968: 245). Aunque Weber se está refiriendo aquí a los cambios en el pensamiento y acciones de los individuos, tales cambios se reducen claramente al estatus de variables dependientes. Weber hizo hincapié en los cambios de la estructura de autoridad; es decir, en el ascenso de la autoridad carismática. Cuando esta nueva estructura de autoridad emerge, es probable que el pensamiento y las acciones de las personas cambien de forma dramática.

La otra gran fuerza revolucionaria en el sistema teórico de Weber, que fue mucho más de su interés, es la racionalidad (formal). Mientras el carisma es una fuerza revolucionaria interna que cambia la mente de los actores, Weber creía que la racionalidad (formal) es externa; cambia las estructuras de la sociedad primero, y luego los pensamientos y las acciones de los individuos. Tendremos más que decir acerca de la racionalidad como fuerza revolucionaria, pero esto cerrará nuestra discusión del carisma como factor revolucionario, porque Weber tiene muy poco que decir a propósito de ello. Weber se interesó por el carácter revolucionario del carisma, así como por su estructura y por la necesidad que tiene su carácter básico de transformarse y rutinizarse para subsistir como sistema de autoridad.

En su análisis del carisma, Weber comenzó, como hizo al estudiar la autoridad tradicional, por la comparación con el tipo ideal de burocracia. Intentó determinar hasta qué punto la estructura de la autoridad carismática, con sus seguidores y su personal, difiere del sistema burocrático. Comparada con la burocracia típica ideal, la plantilla del líder carismático carece virtualmente de todos sus elementos. Los miembros de dicha plantilla no tienen un adiestramiento técnico, pues son elegidos precisamente por su posesión de cualidades carismáticas o, al menos, de cualidades similares a las que posee el líder carismático. Los cargos que ocupan no presentan una jerarquía muy clara. Su trabajo no constituye una carrera, y no exite promoción, ni nombramientos o destituciones claramente establecidos. El líder carismático es libre de intervenir siem-

pre que considere que sus seguidores no pueden controlar la situación. La organización no se rige por normas formales, ni órganos administrativos establecidos, ni por precedentes para guiar los nuevos juicios. Por ésta y por otras muchas razones, Weber considera el personal del líder carismático como inferior al de una forma u organización burocrática.

El interés de Weber por la organización que hay tras el líder carismático y la plantilla que lo sigue, lo conduce a la cuestión de qué le ocurre a la autoridad carismática cuando el líder muere. Después de todo, un sistema carismático es inherentemente frágil; sólo parece ser capaz de subsistir mientras el líder carismático vive. Pero ¿es posible que tal organización se mantenga después que el líder carismático haya muerto? La respuesta a esta pregunta es de la mayor trascendencia para el personal del líder carismático, pues es probable que ellos permanezcan después que el líder muera. También es probable que tengan un interés creado en que la organización se perpetúe: si la organización deja de existir, ellos pierden su trabajo. El reto para el personal consiste en crear una situación en la que el carisma persista adulterado, incluso después de la muerte del líder. Es una batalla difícil porque, según Weber, el carisma es inestable por naturaleza; existe en su forma pura sólo mientras vive el líder carismático.

Con objeto de manejar la desaparición del líder carismático, la plantilla (así como sus seguidores) puede adoptar una gran variedad de estrategias para crear una organización más duradera. La plantilla debe buscar un nuevo líder carismático, pero, incluso si lo encuentra, el nuevo líder no tendrá la misma aura de su predecesor. También se puede desarrollar un nuevo aparato de reglas que permita al grupo identificar futuros líderes carismáticos. Pero tales reglas se convierten rápidamente en tradición, y lo que era liderazgo carismático se transforma en autoridad tradicional. De cualquier forma, la naturaleza del liderazgo cambia rápidamente en cuanto el carácter personal de carisma es eliminado. Otra técnica consiste en permitir al líder carismático designar sucesor y entonces transferir el carisma simbólicamente al siguiente en la línea sucesoria. Es cuestionable que esta operación tenga éxito a largo plazo. Otra estrategia consiste en que el personal designe un sucesor que sea aceptado por la comunidad en sentido amplio. El personal puede crear también pruebas rituales, siendo elegido líder carismático el que resuelva tales pruebas de forma más sobresaliente. Sin embargo, todos esos esfuerzos están condenados a fracasar. A largo plazo, el carisma no puede ser rutinizado; debe ser transformado en una autoridad tradicional o legal racional (o en alguna clase de carisma institucionalizado como la Iglesia Católica).

En realidad, en la obra de Weber podemos encontrar una teoría básica de la historia. Si triunfa, el carisma se mueve inmediatamente en la dirección de la rutinización. Pero una vez rutinizado, el carisma tiende a convertirse en una autoridad tradicional o legal racional. Una vez que alcanza uno de estos estados, la escena está dispuesta para que el ciclo empiece de nuevo. Sin embargo, a pesar de su aceptación general de la teoría cíclica, Weber creía que había ocurrido un cambio básico en el mundo moderno y que estábamos cada vez más

cerca de ver el carisma rutinizado en la dirección de la autoridad legal racional. Además, consideraba que los sistemas racionales de autoridad son tan fuertes y tan crecientemente impermeables como los movimientos carismáticos. El mundo moderno, racionalizado, puede muy bien significar la muerte del carisma como fuerza revolucionaria significativa. Weber sostenía que la racionalidad —no el carisma— es la fuerza revolucionaria más irresistible e importante del mundo moderno.

En esta sección hemos analizado las tres clases de autoridad como tipos ideales, pero Weber era consciente de que, en el mundo real, cualquier forma específica de autoridad implicaba la combinación de las tres. Así, podemos pensar que, como presidente de Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt pasó por los tres estadios. Fue elegido presidente de acuerdo con una serie de principios racionales-legales. Por el tiempo en que fue elegido presidente por cuarta vez, una buena parte de su gobierno contenía elementos tradicionales. Finalmente, muchos de sus discípulos y seguidores lo consideraban como un líder carismático.

Aunque hayamos presentado las tres formas de autoridad como estructuras paralelas, en el mundo real hay una constante tensión y, a veces, conflicto entre ellas. El líder carismático supone una continua amenaza para las otras formas de autoridad. Una vez en el poder, el lider carismático debe afrontar la amenaza de las otras dos formas. Incluso si la autoridad carismática se llega a rutinizar con éxito, se presenta el problema de mantener su dinamismo y las cualidades revolucionarias de su origen. Entonces surge el conflicto, que se produce por el desarrollo constante de la autoridad legal racional y la amenaza que entraña la continua existencia de las otras formas. Si Weber estaba en lo cierto, sin embargo, deberemos encarar un futuro en el que la tensión entre las tres formas de autoridad se eliminará, un mundo de indiscutible hegemonía del sistema legal racional. Esta es la «jaula de hierro» de una sociedad totalmente racionalizada que Weber temía tanto. Si tal sociedad se materializara, la única esperanza residiría en individuos carismáticos que supieran cómo evitar el poder coercitivo de la sociedad. Pero un pequeño número de individuos aislados representa a duras penas una esperanza significativa ante una máquina burocrática cada vez más poderosa.

Racionalización

Ha existido la creencia en los últimos años de que la racionalización se sitúa en el corazón de la sociología sustantiva de Weber (Antonio, 1979; Brubaker, 1984; R. Collins, 1980; Eisen, 1978; Kalberg, 1980, 1990; Levine, 1981a; Ritzer, 1983, en prensa a; Scaff, 1989; Schluchter, 1981; Sica, 1988). Sin embargo, es difícil extraer de la obra de Weber una definición clara de *racionalización*. De hecho, operaba con varias definiciones distintas del término y, a menudo, no conseguía especificar qué definición estaba usando en cada caso concreto

(Brubaker, 1984: 1). Como ya hemos visto, Weber de hecho define *racionalización*; sin embargo, distingue dos tipos: la racionalidad con arreglo a fines y la racionalidad con arreglo a valores. No obstante, dichos conceptos se refieren a tipos de *acción*. Son las base del sentido weberiano de la racionalización a gran escala, pero no son términos equivalentes. El interés de Weber iba mucho más allá que las orientaciones fragmentadas de la acción; su principal preocupación la constituyen las pautas y las regularidades de acción dentro de las civilizaciones, instituciones, organizaciones, estratos, clases y grupos. Donald Levine (1981a) defiende que Weber estaba interesado en la racionalidad «objetivizada»; es decir, la acción acorde con algún proceso de sistematización externa. Stephen Kalberg (1980) realiza un trabajo muy útil al identificar cuatro tipos básicos de racionalidad («objetiva») en la obra de Weber. (Levine ofrece una diferenciación muy similar). Esos tipos de racionalidad eran «los instrumentos básicos heurísticos empleados [por Weber] para analizar el destino histórico de la racionalización en tanto que proceso sociocultural» (Kalberg, 1980: 1172).

El primer tipo es la *racionalidad práctica*, definida por Kalberg como «toda forma de vida que mira y juzga la actividad mundana en relación a los intereses puramente pragmáticos y esencialmente egoistas de los individuos» (1980:1151). Los que practican la racionalidad práctica aceptan realidades dadas y se limitan a calcular las formas más oportunas de tratar las dificultades que presentan. Este tipo de racionalidad rompe con los lazos de la magia primitiva y existe a través de las civilizaciones y a través de la historia; es decir, no se restringe al mundo occidental. Este tipo de racionalidad se opone a cualquier cosa que amenace trascender la rutina diaria; conduce a las personas a desconfiar de los valores poco prácticos, religiosos o de las utopías seculares, así como de la racionalidad teórica de los intelectuales, el tipo de racionalidad del que vamos a hablar a continuación.

La *racionalidad teórica* implica un esfuerzo cognitivo para dominar la realidad mediante conceptos crecientemente abstractos más que a través de la acción. Incluye procesos cognitivos abstractos tales como inducciones lógicas, deducciones, atribución de causalidad, etc. Este tipo de racionalidad fue practicada desde muy pronto en la historia por hechiceros y sacerdotes espirituales, y más tarde por filósofos, jueces y científicos. A diferencia de la racionalidad práctica, la racionalidad teórica conduce al actor a trascender las realidades cotidianas en un intento de entender el mundo como un cosmos significativo. Al igual que la racionalidad práctica, se da a través de las civilizaciones y de la historia. El efecto de la racionalidad intelectual en la acción es limitado. En la medida en que implica procesos cognitivos, no necesita influir en la acción y tiene el poder de introducir nuevas pautas de acción sólo indirectamente.

La *racionalidad sustantiva* (como la racionalidad práctica, pero *no* la teórica) ordena directamente la acción en pautas con arreglo a conjuntos de valores. La racionalidad sustantiva implica la elección de medios en función de fines en el contexto de un sistema de valores. Esto quiere decir que un sistema de valo-

res no es más racional (sustantivamente) que otro. Por tanto, este tipo de racionalidad también se da a través de las civilizaciones y de la historia, allí donde existe un sistema de valores coherente.

Finalmente, la *racionalización formal*, la más importante desde el punto de vista de Weber, implica el cálculo de medios y fines. Pero mientras en la racionalidad práctica este cálculo se presenta referido a los propios intereses pragmáticos, en la racional formal se presenta en referencia a «reglas, leyes y regulaciones universalmente aplicadas». Como ha apuntado Brubaker, «La forma objetiva, institucionalizada y supraindividual es común a la racionalidad del capitalismo industrial, el derecho formalista y la burocracia administrativa; en cada esfera, la racionalidad se incorpora a la estructura social y los individuos la encaran como algo externo a ellos» (1984: 9). Weber pone esto en claro en el caso específico de la racionalización burocrática:

> La racionalización burocrática... revoluciona con *medios técnicos*, en principio, como cualquier reorganización económica, 'desde fuera': *primero* cambia los órdenes sociales y materiales, y *a través* de ellos, las personas, cambiando las condiciones de adaptación y quizá las oportunidades de adaptación, a través de una determinación racional de medios y fines.
>
> (Weber, 1921/1968: 1116)

Aunque los otros tipos de racionalidad se dan a través de las civilizaciones y trascienden a su época, la racionalidad formal se presentó en Occidente *sólo* con la industrialización. Las reglas, leyes y regulaciones universalmente aplicadas, que caracterizan la racionalidad formal en Occidente, están fundadas sobre todo en las instituciones económicas, legales y científicas, así como en las formas burocráticas de dominación. Por tanto, ya nos hemos encontrado con la racionalidad formal en nuestro análisis de la autoridad legal-racional y de la burocracia.

Si bien Weber manejaba un sentido complejo y polifacético de la racionalidad, usaba el término de manera más significativa y poderosa aplicado a su imagen del mundo occidental moderno, especialmente de la economía capitalista (R. Collins, 1980; Weber, 1927/1981) y las organizaciones burocráticas (Cohen, 1981: xxxi; Weber, 1921/1968: 956-1005), como una jaula de hierro (Mitzman, 1970; Tiryakian, 1981) de estructuras formalmente racionales. Weber describió el capitalismo y las burocracias como «dos grandes fuerzas racionalizadoras» (1921/1968: 698)[9]. De hecho, Weber veía que el capitalismo y las burocracias se derivaban de la misma fuente básica (el ascetismo intramunda-

[9] En la introducción de 1920 a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber hizo hincapié en «una organización de funcionarios especialmente entrenados» (burocracia) para el análisis de la racionalización, pero también mencionaba el capitalismo en el mismo contexto como «la fuerza más funesta de nuestra vida moderna».

no) e implicaban una acción racional y metódica similar, que se reforzaban mutuamente en el proceso que impulsaba la racionalización occidental [10]. Desde el punto de vista de Weber (1921/1968: 227, 994), el único rival real del burócrata en especialización técnica y conocimiento de la realidad es el capitalista.

Sin embargo, si tomamos a Weber al pie de la letra, es difícil mantener que tuviera una teoría global de la racionalización. Rechazó la idea de «una secuencia general evolucionista» (Weber, 1927/1981: 34). Criticó a pensadores como Hegel y Marx, pues pensaba que ofrecían teorías de la sociedad generales y teleológicas. En su propio trabajo tendía a evitar los estudios o las aseveraciones sobre la sociedad como un todo. En lugar de ello, solía tratar estructuras sociales e instituciones tales como la burocracia, la estratificación, el derecho, la ciudad, la religión, la política y la economía. Sin sentido del conjunto, no establecía generalizaciones globales, sobre todo en lo que se refería a las orientaciones futuras. Además, el proceso de racionalización que Weber describía en una estructura social o institución era normalmente muy diferente de la racionalización de otra estructura o institución. En palabras de Weber, el proceso de racionalización asume «formas inusitadamente variadas» (1922-23/1958: 293; véase también Weber 1921/1958: 30; 1904-05/1958: 78) y «la historia del racionalismo nos muestra un desarrollo que no sigue, en absoluto, líneas paralelas en los diversos ámbitos de la vida» (1904-05/1958: 77; véase también Brubaker, 1984: 9; Kalberg, 1980: 1147).

Dicho esto, queda claro el interés de Weber por el efecto de la racionalización formal de la economía y las burocracias del mundo occidental (Brubaker, 1984). Por ejemplo, en *Economía y sociedad* Weber afirma:

> El proceso completo de racionalización, tanto en la fábrica como en cualquier otra parte, y sobre todo en la máquina burocrática del estado, corre paralelo a la centralización de los medios materiales de organización en manos del señor. Por tanto, la disciplina actúa inexorablemente sobre áreas cada vez más amplias, al mismo tiempo que se racionaliza crecientemente la satisfacción de las necesidades políticas y económicas. Este fenómeno universal restringe cada vez más la importancia del carisma y de las conductas individuales diferenciadas.
>
> (Weber, 1921/1968: 1156)

La racionalidad va a ser nuestro principal objeto de estudio en este epígrafe, aunque no el único.

Se han hecho varios esfuerzos para describir los rasgos principales de la racionalidad formal. Desde nuestra perspectiva, la racionalidad formal puede definirse mediante seis características básicas (Ritzer, 1983, en prensa a). Pri-

[10] Por supuesto, estas acciones no son completamente distintas, porque las empresas propiamente capitalistas son uno de los lugares en donde encontramos las burocracias (Weber, 1922-23/1958: 299). Por otra parte, Weber también ve la posibilidad de que las burocracias puedan oponerse o impedir el capitalismo.

meramente, las estructuras racionales formales y las instituciones enfatizan la *calculabilidad*, o aquellas cosas que es posible contar o cuantificar. En segundo lugar, hemos remarcado la *eficiencia*, o empleo del mejor medio para alcanzar un fin dado. En tercer lugar, hay gran interés por asegurar el concepto de *predictibilidad*, aquello que opera del mismo modo en tiempos y lugares distintos. En cuarto lugar, un sistema racional formal reduce progresivamente la tecnología humana y, en último término, *reemplaza la tecnología humana por tecnología no humana*. Se considera que las tecnologías no humanas (como los sistemas informatizados) son más calculables, más eficientes y más predecibles que las tecnologías humanas. En quinto lugar, los sistemas racionales formales intentan lograr el *control* sobre una serie de incertidumbres, especialmente las planteadas por los seres humanos que trabajan en ellas o que se sirven de ellas. Por último, los sistemas racionales tienden a tener *consecuencias irracionales* para las personas implicadas y para los mismos sistemas, así como para la sociedad en sentido amplio (Sica, 1988).

La racionalidad formal se opone a los otros tipos de racionalidad pero, sobre todo, entra en conflicto con la racionalidad sustantiva (Brubaker, 1984: 4). Kalberg defiende que Weber creía que tal conflicto jugaba «un papel particularmente funesto en el despliegue de los procesos de racionalización en Occidente» (1980: 1157).

Además de distinguir entre cuatro tipos de racionalidad, Kalberg también trató de su capacidad para introducir modos metódicos de vida. La racionalidad práctica carece de esta capacidad, toda vez que implica reacciones a las situaciones más que esfuerzos para ordenarlas. La racionalidad teórica es cognoscitiva; por ello, cuenta con una limitada capacidad para suprimir la racionalidad práctica y parece ser más bien producto acabado que productor. Para Weber, la racionalidad sustantiva es el único tipo con el «poder de introducir modos metódicos de vida» (Kalberg, 1980: 1165). Por ello, en Occidente, una determinada racionalidad sustantiva que enfatizaba un modo de vida metódico —el calvinismo— subyugó la racionalidad práctica y condujo al desarrollo de la racionalidad formal.

Weber temía que la racionalidad sustantiva se volviera menos importante que otros tipos de racionalidad, sobre todo que la racionalidad formal, en el mundo occidental. Por ello, los practicantes de la racionalidad formal, como el burócrata o el capitalista, estaban llamados a dominar Occidente y asistimos al desvanecimiento de aquel tipo que «incorporaba los más altos ideales de la civilización occidental: el individuo libre y autónomo cuyas acciones se dotan de continuidad por referencia a los valores últimos» (Kalberg, 1980: 1176).

A pesar de que hemos puesto énfasis en las diferencias entre los cuatro tipos de racionalización de Weber en este capítulo, hay algunos puntos en común entre ellas. Todas ellas llevan consigo procesos mentales que tratan de dominar la realidad relegando las percepciones particularizadas y ordenándolas en regularidades comprensibles y significativas. En consecuencia, y al igual que hizo Weber, a medida que vayamos cambiando de institución en el análisis subsi-

guiente, nos fijaremos unas veces en la racionalidad en general, y otras en sus tipos específicos.

Economía. La presentación más sistemática del pensamiento de Weber en cuanto a la racionalización de la institución económica se encuentra en su *Historia económica general.* Sus intereses tienen que ver con el desarrollo de la economía capitalista racional en Occidente, que es un ejemplo específico de economía racional definida como «una organización funcional orientada al precio en moneda que se origina en las luchas de intereses del hombre en el *mercado*» (Weber, 1915/1958: 331). Aunque existen algunos trazos de una tendencia evolucionista general en la *Historia económia general*, Weber, como siempre, se muestra muy cuidadoso al afirmar que hay varias fuentes del capitalismo, rutas alternativas a él y una amplia variedad de resultados derivados de él. De hecho, cuando rebatía la teoría socialista del cambio evolucionista, Weber rechazaba por completo la idea de una «secuencia general de la evolución» (1927/1981: 34).

Weber comienza describiendo varias formas irracionales y tradicionales tales como la familia, el clan, los pueblos y las economías de señorío. Por ejemplo, Weber describe al señor de una hacienda en el feudalismo como demasiado tradicional, «demasiado falto de iniciativa para construir una empresa a gran escala en la que los lugareños constituyan la fuerza de trabajo» (1927/1981: 72). Sin embargo, durante los siglos XII y XIII el feudalismo comenzó a resquebrajarse en el mundo occidental, mientras los campesinos y la tierra se liberaban del control del señor y se introducía la economía de capital. Con este gran salto, el sistema feudal «mostraba una gran tendencia a desarrollarse en una dirección capitalista» (Weber, 1927/1981: 79).

Al mismo tiempo, en la Edad Media, las ciudades empezaron a desarrollarse. Weber hace hincapié en el extenso desarrollo urbano de la industria de transformación de las materias primas. Para Weber es especialmente importante el desarrollo de tal producción industrial más allá de las necesidades inmediatas de las familias. Aquí es de notar el ascenso de los artesanos libres de las ciudades. Estos se desarrollaron en el Occidente medieval porque, por un lado, su sociedad desarrolló mayores necesidades de consumo que ninguna otra. En general había mercados más amplios, más compradores, y el campesinado contaba con gran poder adquisitivo. Por otro lado, ciertas fuerzas trabajaban contra la gran alternativa a los artesanos —los siervos—. La servidumbre iba siendo cada vez más inestable y menos provechosa, y todavía se hizo más inestable con el crecimiento de las ciudades, que ofrecían libertad a los siervos.

En el mundo occidental, los artesanos libres contribuyeron a la formación de *gremios*, que Weber definió como «una organización de trabajadores artesanos especializada según el tipo de ocupación... [con] una regulación interna del trabajo y monopolio contra los intrusos» (1927/1981: 136). La libertad de asociación era también característica de los gremios. Pero aunque los gremios eran racionales en muchos sentidos, también contaban con aspectos tradicionales y

anticapitalistas. Por ejemplo, un patrón no contaba con más capital que otro y este requisito supone una barrera contra el desarrollo de organizaciones capitalistas más amplias.

Conforme la Edad Media terminaba, los gremios comenzaron a desintegrarse. Esta desintegración fue crucial porque los gremios tradicionales suponían un estorbo para el avance tecnológico. Con la disolución del sistema de gremios se produjo un crecimiento del sistema doméstico de producción, sobre todo el sistema de «industrias a domicilio» del sector textil. En tal sistema, la producción está descentralizada y la mayor parte tiene lugar en las casas de los trabajadores. Aunque los sistemas domésticos se hallan a lo largo y ancho del mundo, sólo en Occidente los propietarios controlaban los medios de producción (por ejemplo herramientas, materias primas) y proveían de ellos a los trabajadores a cambio del derecho a disponer del producto. Mientras en Occidente se desarrolló un sistema doméstico completo, no fue posible en otras partes del mundo a causa de barreras tales como el sistema de clanes (China), el sistema de castas (India), el tradicionalismo y la ausencia de trabajadores libres.

Después, Weber detalla el desarrollo de los talleres (un lugar que centraliza el trabajo sin maquinaria avanzada) y luego la aparición de las fábricas en el periodo que va del siglo XIV al XVI. Desde la perspectiva de Weber, las fábricas no se originaron a partir del trabajo artesanal o del sistema doméstico, sino paralelamente a ellos. De forma similar, las fábricas no surgieron gracias al perfeccionamiento de la maquinaria; los dos desarrollos fueron correlativos. Las fábricas se caracterizaron por el hecho de que el trabajo libre realizaba actividades especializadas y coordinadas, porque los medios de producción pertenecían al empresario, el capital fijo era del empresario y por un sistema de contabilidad que resultaba indispensable para tal capitalización. Una fábrica como ésta era, para Weber, una organización capitalista. Además del desarrollo de las fábricas, Weber detalla el surgimiento de otros componentes de la economía capitalista moderna, tales como la maquinaria avanzada, los sistemas de transporte, la moneda, la banca, el interés, los sistemas de contabilidad, etc.

Lo que más claramente define la moderna empresa racional capitalista para Weber es su calculabilidad, perfectamente ilustrada por la confianza en los libros de cuentas. Empresas aisladas basadas en el cálculo siempre existieron en el pasado de Occidente, al igual que en otras sociedades. Sin embargo, sólo se considera que una sociedad es capitalista cuando las necesidades de la población se satisfacen a diario por medio de métodos y empresas capitalistas. Tal sociedad sólo se encuentra en el mundo occidental y sólo desde la mitad del siglo XIX.

El desenvolvimiento del sistema capitalista dependía de otros desarrollos de la economía, así como de la sociedad en sentido más amplio. Dentro de la economía, algunos de los requisitos previos incluían un mercado libre con una demanda amplia y estable, una economía monetaria, tecnologías baratas y racionales, una fuerza de trabajo libre y disciplinada, técnicas de contabilidad racionales y la comercialización de la vida económica en lo que se refiere a distribución, almacenamiento, etc. Algunos de los requisitos económicos pre-

vios se encuentran sólo en el mundo occidental. Pero junto a la economía, Weber identificaba una gran variedad de desarrollos necesarios, como un estado moderno con «administración profesional, funcionariado especializado, y leyes basadas en el concepto de ciudadanía» (1927/1981: 313); un derecho racional «elaborado por juristas e interpretado y aplicado racionalmente» (1927/1981: 313); ciudades, y una ciencia y una tecnología moderna. Weber añade a estos un factor del que trataremos en el próximo epígrafe, «una ética racional para conducirse en la vida... una base religiosa para un orden de vida que, seguida coherentemente, debe conducir a explicitar el racionalismo» (1927/1981: 313-314). Como los requisitos previos de orden económico, estos presupuestos no económicos se dan juntos sólo en el mundo occidental. Lo importante es que esta economía racional depende, para desarrollarse, de fuerzas no económicas que se refieren al conjunto de la sociedad.

Religión. Aunque en este epígrafe nos hayamos centrado en la racionalización de la religión, Weber se ocupó de analizar el grado en que muchas de las religiones primitivas —y las religiones en la mayor parte del mundo— actúan como impedimentos para lograr la racionalidad. Weber apuntó que «lo sagrado es lo único inalterable» (1921/1968: 406). A pesar de esta perspectiva, la religión en el mundo occidental ha demostrado que podía ser alterable, pues fue la responsable de la racionalización y jugó un papel clave en la racionalización de otros sectores de la sociedad (Kalberg, 1990).

La religión albergaba en sus inicios una abigarrada serie de dioses, pero por medio de la racionalización emergió un conjunto claro y coherente (un panteón). Desde muy pronto las religiones contaron con dioses del hogar, divinidades del grupo de parentesco, dioses locales, y dioses de las distintas ocupaciones y vocaciones. Tenemos la clara impresión de que Weber creía que una fuerza cultural de racionalidad (teórica) impulsaba la aparición de ese conjunto de dioses: «La *razón* favorece la primacía de los dioses universales; y cada cristalización coherente de un panteón siguió principios *racionales* sistemáticos» (1921/1968: 417). El panteón de dioses no era el único aspecto de la racionalización de la religión que Weber analizó. Este consideraba también la delimitación de la jurisdicción de los dioses, el monoteísmo y la antropomorfización como parte de este desarrollo. Aunque la presión de la racionalización existe en la mayoría de las religiones del mundo, en algunos lugares fuera de la sociedad occidental las barreras pueden más que las presiones en pro de la racionalización.

A pesar de que Weber tenía una concepción cultural de la racionalización, no la consideró simplemente como una fuerza «exterior» que impulsaba a la gente a actuar. No pensaba que fuera una mente colectiva. En cuanto a la religión, la racionalización está ligada a determinados grupos, en particular los de sacerdotes. Específicamente, son los sacerdotes profesionalmente adiestrados los que contribuyen a impulsar la racionalización. En este punto, los sacerdotes se oponen a los hechiceros, que practican un sistema religioso más irracional. La mayor racionalidad de los sacerdotes se atribuye a diferentes fac-

tores. Sus miembros experimentan un programa de entrenamiento sistemático, mientras el de los hechiceros es asistemático. Además, los sacerdotes están clara y altamente especializados, a diferencia de los hechiceros. En resumen, los primeros poseen un aparato sistemático de conceptos religiosos, lo que constituye otra diferencia con respecto a los segundos. Podemos ver que los sacerdotes son tanto los productos como los impulsores del proceso de racionalización.

El de los sacerdotes no es el único grupo que juega un papel clave en el proceso de la racionalización. Los profetas y los seglares también intervienen en el mismo; los primeros pueden distinguirse de los sacerdotes por su doctrina personal y su forma de predicación apasionada. El papel clave del profeta es motivar al laico, porque no habría religión sin seguidores. Weber distinguía entre dos tipos de profetas: los éticos y los ejemplares. Los *profetas éticos* (Mahoma, Jesucristo y los profetas del Antiguo Testamento) creían haber recibido el encargo divino y pedían obediencia a sus seguidores como un tributo ético. Los *profetas ejemplares* (Buda es un ejemplo) demostraban a otros por medio del ejemplo personal el camino hacia la salvación religiosa. En cada caso, los profetas que triunfaban eran capaces de atraer un gran número de adeptos, y el corazón de la religión se formaba con los sacerdotes y esta masa de seguidores. Es probable que los profetas atraigan al principio seguidores personales, pero es necesario que ese grupo se transforme después en una congregación permanente. Una vez formado tal grupo de seglares, ya se ha dado el paso más importante en la dirección de la racionalización de la religión.

Los profetas juegan, pues, un papel clave inicial, pero una vez que se ha formado la congregación no se necesita mucho más. De hecho, como aquéllos son bastante irracionales, representan una barrera para la racionalización de la religión. El conflicto se desarrolla entre los sacerdotes y los profetas, pero es un conflicto que, a largo plazo, se resuelve en favor de los sacerdotes, que son más racionales. En ese conflicto, el resto de la sociedad, sometida ya al proceso de racionalización, ayuda a los sacerdotes. Con la creciente alfabetización y burocratización del mundo seglar, la tarea de educar a las masas recae cada vez más sobre los sacerdotes, cuyo saber les da una tremenda ventaja sobre los profetas. Además, mientras los profetas tienden a la predicación, los sacerdotes se encargan de la tarea cotidiana de la dedicación pastoral. Aunque la predicación es importante en momentos extraordinarios, el sacerdocio, el cuidado religioso diario de los laicos, es un importante instrumento del creciente poder de los sacerdotes. La iglesia en el mundo occidental ha supuesto la combinación de una naturaleza pastoral racionalizada con una religión ética, que ha originado una forma de religión particularmente influyente y racional. Esta religión racionalizada trata desesperadamente de ganar adeptos entre las clases medias urbanas, y es precisamente ahí donde juega un papel clave en la racionalización de la vida económica, así como en otros aspectos de ésta.

Derecho. Para definir el *derecho* Weber no se refiere a las creencias, definiciones y actitudes de la gente en general, sino más bien a un cuerpo de normas

(Kronman, 1983: 12). Además, este cuerpo de normas es externo y coercitivo para los individuos y para sus pensamientos y acciones. Weber no se ocupa de cómo las personas crean el derecho, cómo lo interpretan o cómo lo aplican diariamente, sino de su efecto coercitivo sobre el individuo.

Como con su análisis de la religión, Weber comenzó el del derecho por el primitivo, que consideraba extremadamente irracional. El derecho primitivo era un sistema de normas apenas diferenciado. Por ejemplo, no se hacía distinción entre un delito civil (agravio) y un crimen. Por tanto, se trataban de igual forma los casos referentes a la disputa de un trozo de terreno o a un homicidio, y se castigaba de la misma manera a los culpables. Además, el derecho primitivo tendía a carecer de cualquier maquinaria de funcionarios. La venganza dominaba las reacciones al crimen y el derecho estaba por lo general exento de formalidad o de reglas de procedimiento. No había virtualmente nada, sobre todo por lo que se refiere a los líderes, que les impidiera hacer lo que desearan a sus seguidores. Desde este periodo primario irracional, Weber traza una línea directa de desarrollo hasta el procedimiento legal formalizado. Y como es normal en su pensamiento, solamente en el mundo occidental tiene cabida el desarrollo de una teoría del derecho racional y sistemática.

Weber señaló varias etapas en el desarrollo de un sistema legal más racional. Una primera etapa implicaba la revelación carismática de las leyes a través de los profetas. Después, honorables funcionarios de la ley se dedican a la creación empírica y a la fundación del derecho. Más tarde, se da la imposición de la ley por los poderes teocráticos o seculares. Finalmente, en el caso más moderno, contamos con una elaboración sistemática de las leyes y una administración profesionalizada de la justicia por personas que han recibido un entrenamiento legal formalizado y sistemático.

En el derecho, como en la religión, Weber daba gran importancia al proceso de profesionalización: la profesión legal es crucial para la racionalización del derecho en el mundo occidental. Ciertamente, existen otros factores (por ejemplo, la influencia del derecho romano), pero la profesión legal ocupa un lugar central en su pensamiento: «El derecho formalmente elaborado, que constituye un conjunto de máximas aplicadas conscientemente en distintas decisiones, nunca ha existido sin la decisiva colaboración de especialistas entrenados» (Weber, 1921/1968: 775). Aunque Weber era consciente de que hay una serie de presiones externas —especialmente las que provienen de la racionalización de la economía— que impulsan al derecho hacia la racionalización, su perspectiva era que la fuerza más importante estaba constituida por el factor interno de la profesionalización de los que ejercen el derecho (1921/1968: 776).

Weber distinguía entre dos tipos de preparación legal, pero sólo uno de ellos contribuía al desarrollo del derecho racional. El primero es la *preparación artesanal*, en la que los aprendices son enseñados por sus maestros, principalmente durante la práctica real del derecho. Este tipo de preparación produce un tipo de derecho formalista dominado por los precedentes. El objetivo no es la creación de un sistema racional y comprehensivo de derecho sino, en su lugar,

la producción de precedentes prácticos útiles para manejar situaciones recurrentes. El objetivo no es crear un cuerpo de derecho racional, general y sistemático, ya que estos precedentes están ligados a problemas específicos del mundo real.

Por el contrario, el trabajo fundamental del derecho racional en Occidente descansa en la *preparación académica legal*. En este sistema la ley se enseña en escuelas especiales, que insisten en la teoría y la ciencia del derecho —es decir, en escuelas en las que se da un tratamiento racional y sitemático a los fenómenos legales—. Los conceptos legales producidos tienen carácter de normas abstractas. La interpretación de esas leyes se da de un modo rigurosamente formal y lógico. Son generales, en contraposición al derecho específico y ligado a los precedentes que se deriva del de la preparación artesanal.

La preparación legal académica conduce al desarrollo de un sistema legal racional que cuenta con varias características, incluyendo las siguientes:

1. Toda decisión legal concreta implica la aplicación de proposiciones legales abstractas a situaciones específicas.
2. Debe ser posible, en cada caso concreto, derivar lógicamente la decisión a partir de proposiciones legales abstractas.
3. El derecho debe tender a ser un sistema de proposiciones legales sin fisuras o, al menos, debe ser tratado como tal.
4. El sistema legal debe ser aplicado a todas las acciones sociales.

Weber parecía adoptar la perspectiva de que la historia había visto evolucionar el derecho desde un sistema cultural de normas a otro más estructurado de leyes formales. En general, los actores se ven crecientemente constreñidos por un sistema legal más y más racional. Aunque esto sea verdad, Weber fue demasiado buen sociólogo para perder completamente de vista la significación independiente del actor. Por esta razón, Weber (1921/1968: 754-755) consideraba crucial el papel de los actores en la aparición y evolución del derecho. Sin embargo, el aspecto más importante de la obra de Weber en este área —a los efectos de nuestro análisis— es en qué grado el derecho se considera una parte del proceso general de racionalización del mundo occidental.

Política. La racionalización del sistema político está íntimamente relacionada con la del derecho y, en última instancia, con la de todos los elementos del sistema social. Por ejemplo, Weber defiende que cuanto más racional se vuelve la estructura política, más probable es eliminar de forma sistemática los elementos irracionales del seno del derecho. Una política racional no puede funcionar mediante un sistema legal irracional, ni viceversa. Weber no creía que los dirigentes políticos siguieran una política consciente de racionalización del derecho; antes bien, se veían llevados en esa dirección por las demandas de su propios medios de administración crecientemente racionales. Una vez más, Weber adoptó la perspectiva de que los actores son impulsados por fuerzas estructurales (el estado) y culturales (la racionalización).

Weber definió la *política* como «una comunidad cuya acción social se orienta hacia la subordinación a un orden establecido por los participantes de un territorio y de la conducta de las personas que pertenecen a él, a través de su disposición a recurrir a la fuerza física, incluyendo normalmente la fuerza armada» (1921/1968: 901). Este tipo de política no ha existido nunca ni en ninguna parte. No ha existido una entidad separada donde la tarea de la defensa armada contra los enemigos fuera asignada a la comunidad familiar, a la asociación de vecinos, a un grupo fuerte económicamente, y demás. Aunque Weber consideró claramente la política como una estructura social, puso más atención en relacionar sus ideas con sus orientaciones sobre la acción individual. En su opinión, las asociaciones políticas modernas se apoyan en el prestigio que sus miembros les otorgan.

Como es habitual, Weber vuelve al estadio más antiguo para trazar el desarrollo de la política. Constató que la acción social violenta es primordial. Sin embargo, el monopolio y el establecimiento racional de la violencia legítima no existió en las sociedades primitivas, sino que evolucionó a través de los siglos. La sociedad primitiva no sólo carecía de control racional sobre la violencia, sino que otras funciones básicas de un estado moderno, o bien no existían en absoluto, o bien no se habían establecido de una forma racional. Se podrían incluir aquí funciones como la legislación, la policía, la justicia, la administración y la milicia. El desarrollo de la política en Occidente lleva consigo la progresiva diferenciación y elaboración de estas funciones. Pero el paso más importante es la subordinación de todas ellas a un sólo orden establecido dominante y racional.

La ciudad. Weber también se interesó por el nacimiento de la ciudad característicamente racional del mundo occidental. Definió la *ciudad* como una entidad con los siguientes rasgos:

1. Es un asentamiento relativamente cerrado.
2. Es relativamente grande.
3. Posee un mercado.
4. Tiene una autonomía política parcial.

Aunque muchas ciudades en diversas sociedades contaban con estas características, las ciudades occidentales desarrollaron de forma peculiar un carácter racional con un mercado racionalmente organizado y una estructura política, entre otras cosas.

Weber observó otras sociedades diferentes para determinar por qué no desarrollaban la forma racional de la ciudad. Concluyó que obstáculos como la comunidad tradicional en China y el sistema de castas de la India impedían que surgiera tal ciudad. Pero en Occidente algunas fuerzas racionalizadoras se alían para crear la ciudad moderna. Por ejemplo, el desarrollo de la ciudad requiere una economía relativamente racional. Pero, por supuesto, lo contrario también es cierto: el desarrollo de una economía racional requiere una ciudad moderna.

Formas de arte. Para dar al lector una idea de la amplitud del pensamiento de Weber, necesitamos decir unas palabras sobre su trabajo sobre la racionalización de varias formas de arte. Por ejemplo, Weber (1921/1958) consideraba que la música se ha desarrollado en Occidente en una dirección peculiarmente racional. La creatividad musical se reduce a procedimientos rutinarios basados en principios comprehensivos. La música en el mundo occidental ha experimentado «una transformación del proceso de producción musical que la ha convertido en un asunto calculable que opera con medios conocidos, con instrumentos efectivos y reglas comprensibles» (Weber, 1921/1958: li). Aunque el proceso de racionalización engendra tensión en todas las instituciones en las que ocurre, dicha tensión en ningún lugar es tan perceptible como en la música. Después de todo, se supone que la música es un escenario de la flexibilidad expresiva que, progresivamente, se va convirtiendo en un sistema racional y, en última instancia, matemático.

Weber (1904-05/1958) observó un desarrollo similar en otras formas de arte. Por ejemplo, respeto de la pintura, Weber insistió en «la utilización racional de las líneas y de la perspectiva espacial que se crearon en el Renacimiento» (1904-05/1958: 15). En la arquitectura, «la utilización racional de la bóveda gótica como medio de distribuir y abovedar espacios libremente construidos y, sobre todo, como principio constructivo de grandes edificaciones monumentales, y como fundamento de un estilo aplicable por igual a la escultura y a la pintura, como supo crearlo la Edad Media, no se conoce fuera de Occidente» (Weber, 1904-05/1958: 15).

Hemos consumido gran número de páginas analizando las ideas de Weber sobre la racionalización en diferentes aspectos de la vida social. Aunque no lo afirme en ninguna parte, pensamos que Weber adoptó la perspectiva de que los cambios en el nivel cultural de la racionalidad conducían a cambios en las estructuras, así como en los pensamientos y acciones individuales en el mundo moderno. El proceso de racionalización no ha quedado a merced de fenómenos concretos, sino que se ha engastado en diferentes estructuras sociales y en el pensamiento y las acciones de los individuos. Dicho de otra manera, el punto clave es que el sistema de racionalización cultural ocupa una posición de prioridad causal en la obra de Weber. Podemos ilustrar esto de otra manera, considerando la relación entre economía y religión en la obra de Weber; más específicamente, la relación entre la religión y el desarrollo o la falta de desarrollo de la economía capitalista.

La religión y el nacimiento del capitalismo

Weber consumió gran parte de su vida en el estudio de la religión, y eso a pesar de que no era religioso o quizá precisamente por ello; o bien porque era, tal y como se describió a sí mismo, «religiosamente no musical» (Gerth and Mills, 1958: 25). Uno de los intereses de Weber, que se suelen pasar por alto, es la relación entre las religiones mundiales y el desarrollo exclusivo del sistema

económico capitalista en el mundo occidental. Está claro que el grueso de su obra está dedicado a los niveles estructurales y culturales; el pensamiento y las acciones de los calvinistas, budistas, confucianistas, judíos, musulmanes (B. Turner, 1974), y otros se ven afectados por los cambios en las estructuras e instituciones sociales. Weber prestó interés sobre todo a los sistemas de pensamiento de las religiones mundiales, al «espíritu» del capitalismo, y a la racionalización como sistema moderno de normas y valores. Asimismo, se interesó por las estructuras de las religiones mundiales, por los diferentes componentes estructurales de las sociedades en que existen y que sirven para facilitar o impedir la racionalización, por los aspectos estructurales del capitalismo y del resto del mundo moderno.

La obra de Weber sobre la religión y el capitalismo implica un enorme cuerpo de investigaciones históricas transculturales. Freund resume las complicadas interrelaciones que caracterizan su investigación:

1. Las fuerzas económicas que influyen en el protestantismo.
2. Las fuerzas económicas que influyen en otras religiones distintas del protestantismo (por ejemplo, hinduismo, confucianismo, y taoismo).
3. Los sistemas de ideas religiosas que influyen en los pensamientos y acciones individuales; en particular, en las acciones y pensamientos económicos.
4. Los sistemas de ideas religiosas que han influido a través del mundo.
5. Los sistemas de ideas religiosas (concretamente el protestantismo) que han tenido un efecto único en Occidente, posibilitando la racionalización de los sectores económicos y virtualmente de cualquier otra institución.

(Freund, 1968: 213)

A esto podemos añadir:

6. Los sistemas de ideas religiosas en el mundo no occidental que han encontrado barreras estructurales insalvables para la racionalización.

Al conceder gran importancia al factor religioso, parece que Weber construía sobre su imagen del trabajo de Marx, al tiempo que la criticaba. Weber, al igual que Marx, operaba con un complicado modelo de interrelaciones de sistemas a gran escala: «La sociología de Weber se relaciona con el pensamiento de Marx por su común intento de captar las interrelaciones de los órdenes institucionales que sostienen la estructura social: en la obra de Weber, los sistemas institucionales militares y religiosos, políticos y jurídicos, se relacionan funcionalmente con el orden económico de varias formas» (Gerth y Mills, 1958: 49). De hecho, las afinidades entre Weber y Marx son incluso mayores de lo que se suele reconocer. Aunque Weber, sobre todo al inicio de su carrera, diera primacía a las ideas religiosas, después se dio cuenta de que las fuerzas materiales, no los sistemas de ideas, son de vital importancia (Kalberg, 1985: 61). Como afirmaba Weber: «Intereses (materiales e ideales), y no ideas, son los que dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero, muy frecuentemente, las 'imá-

genes del mundo', que son construidas mediante 'ideas', han determinado como guardagujas las vías a través de las cuales la dinámica de los intereses movió la accion humana» (Gerth y Mills, 1958: 280).

Weber (1921/1963) desarrolló una tipología de los caminos de salvación al analizar las relaciones entre las religiones del mundo y la economía. El *ascetismo* es el primer gran tipo de religiosidad; combina la orientación hacia la acción con el compromiso de los creyentes de autonegarse los placeres terrenales. Las religiones ascéticas están divididas a su vez en dos subtipos: el *ascetismo ultramundano*, que implica un conjunto de normas y valores que obligan a los creyentes a trabajar dentro del mundo secular, pero también a luchar contra las tentaciones. Para Weber fue de mayor interés el *ascetismo intramundano*, porque incluía el calvinismo. Esta religión no rechaza el mundo; en cambio, urge activamente a sus miembros para que trabajen dentro del mundo de modo que puedan alcanzar la salvación o, al menos, signos de ella. El objetivo distintivo en este caso es el control estricto y metódico de las pautas de vida de sus miembros, de su pensamiento y de su acción. Se insta a los miembros a rechazar cualquier cosa que no sea ética, estética o que dependa de reacciones emocionales al mundo secular. El ascetismo intramundano está movido a sistematizar su propia conducta.

Mientras ambos tipos de ascetismo llevan consigo alguna forma de autonegación, el *misticismo* implica comtemplación, emoción e inactividad. Weber subdivide el misticismo de la misma forma que el ascetismo. El *misticismo de rechazo del mundo* consiste en un apartamiento total del mundo. El *misticismo intramundano* conduce a esfuerzos contemplativos para comprender el significado del mundo, pero esos esfuerzos están condenados a fracasar, porque se considera que el mundo está más allá de la capacidad de comprensión individual. De cualquier manera, ambos tipos de misticismo y el ascetismo ultramundano se pueden ver como sistemas ideológicos que impiden el desarrollo del capitalismo y de la racionalidad. Por el contrario, el ascetismo intramundano es el sistema de normas y valores, que contribuye óptimamente al desarrollo de este fenómeno en Occidente.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo. En la obra más importante y mejor conocida de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-05/1958), éste trató el efecto del protestantismo ascético —sobre todo del calvinismo— en el nacimiento del espíritu del capitalismo. Esta obra no es sino una pequeña parte de su gran trabajo de erudición sobre la relación entre la religión y el capitalismo moderno a lo largo de la mayor parte del mundo.

Weber, al término de su obra, dejó suficientemente claro que su interés más general se refería a la emergencia de la racionalidad característica del mundo occidental. El capitalismo, con su organización racional del trabajo libre, con su mercado abierto, y su sistema de contabilidad racional, no es más que un componente de este sistema de desarrollo. Weber lo vinculó directamente con el desarrollo paralelo de la racionalización de la ciencia, del derecho, de la

política, del arte, de la arquitectura, de la literatura, de las universidades y del estado.

Weber no vinculó directamente el sistema ideológico de la ética protestante a las estructuras del sistema capitalista. Prefirió vincular la ética protestante a otro sistema de ideas, «al espíritu del capitalismo». En otras palabras, dos sistemas de ideas se relacionan íntimamente en su obra. Aunque los lazos del sistema económico capitalista con el mundo material están ciertamente implícitos e indicados, no fue éste el cometido principal de Weber. Por lo tanto, la *ética protestante* no trata del ascenso del capitalismo, sino más bien del origen de un espíritu peculiar que hizo posible con el tiempo la existencia del capitalismo.

Weber comenzó por examinar y rebatir las explicaciones optativas del por qué del ascenso del capitalismo en el mundo occidental durante los siglos XVI y XVII. Weber replicó a los argumentos de los que pensaban que el capitalismo surgió porque las condiciones materiales eran las idóneas en ese momento, que tales condiciones materiales ya estaban maduras en otros momentos en los cuales, sin embargo, el capitalismo no surgió. Asimismo, Weber rechazó la teoría psicológica de que el desarrollo del capitalismo se debió sencillamente al instinto adquisitivo. Según su postura, tal instinto ha existido siempre, y aún así no ha producido ningún tipo de capitalismo en otras situaciones.

Desde la perspectiva de Weber, la evidencia de que el protestantismo es significativo se funda en la observación de los países cuyos sistemas religiosos están mezclados. Al fijarse en tales países, descubrió que los líderes del sistema económico —los grandes magnates, los dueños del capital, los trabajadores altamente especializados y el personal tecnológica y comercialmente más preparado— eran todos predominantemente protestantes. Esto quería decir que el protestantismo fue una causa significativa en la elección de esas profesiones y, a la inversa, que otras religiones (por ejemplo, el catolicismo romano) fracasaron en la producción de sistemas ideológicos que impulsaran a los individuos hacia esas vocaciones.

Desde la perspectiva de Weber, el espíritu del capitalismo no se define sencillamente por medio de su voracidad económica; muchas veces es justamente lo contrario. Es un sistema ético y moral, un *ethos* que, entre otras cosas, subraya el éxito económico. De hecho, lo que ha sido decisivo en el mundo occidental ha sido precisamente el intento de convertir el beneficio en un *ethos*. En otras sociedades, la persecución del beneficio se ha visto como un acto individualista motivado, al menos en parte, por la avaricia y, por tanto, considerado por algunos como moralmente sospechoso. Sin embargo, el protestantismo ha logrado con éxito convertir esa búsqueda de beneficios en una cruzada moral. Fue el apoyo del sistema moral el que condujo a esta expansión sin precedentes de la búsqueda de provecho y, en última instancia, al sistema capitalista. En un nivel teórico, al acentuar las relaciones entre un *ethos* (el protestantismo) y otro (el espíritu del capitalismo), Weber fue capaz de mantener su análisis en el nivel de los sistemas de ideas.

El espíritu del capitalismo se puede considerar como un sistema normativo que implica diversas ideas interrelacionadas. Por ejemplo, su objetivo consiste en infundir «una actitud que persiga el beneficio racional y sistemáticamente» (Weber, 1904-05/1958: 64). Además, predica la renuncia a los placeres terrenales: «Si ves a un hombre solícito en su trabajo, debe estar antes que los reyes» (Weber, 1900-05/1958: 53). El espíritu del capitalismo lleva también implícitas ideas como «el tiempo es dinero», «sé laborioso», «sé frugal», «sé puntual», «sé próspero» y «ganar dinero es un fin legítimo en sí mismo». Sobre todo, aparece la idea de que es un deber de las personas incrementar constantemente su riqueza. Esto sitúa al espíritu del capitalismo fuera del espacio de la ambición individual y dentro de la categoría de los imperativos éticos. Aunque Weber admitía que en China, India, Babilonia, en la Antigüedad clásica y durante la Edad Media existió otro tipo de capitalismo (por ejemplo, el capitalismo aventurero), fue diferente al capitalismo occidental, principalmente porque carecía de ese «*ethos* particular» (1904-05/1958: 52).

A Weber no le interesaba simplemente describir este sistema ético, sino también explicar sus derivaciones. Pensaba que el protestantismo, y en particular el calvinismo, fue crucial para el nacimiento del espíritu del capitalismo. El calvinismo ya no fue imprescindible para la perpetuación de dicho sistema económico. De hecho, el capitalismo moderno, dada su seglaridad, se opone en muchos sentidos al calvinismo y a la religión en particular. El capitalismo de hoy día se ha convertido en una entidad real que combina normas, valores, mercado, dinero, y leyes. Se ha vuelto, en términos de Durkheim, un hecho social que es externo y coercitivo para el individuo. Weber afirmaba:

> El orden económico capitalista actual es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como un edificio prácticamente irreformable, en el que ha de vivir y al que impone las normas de su comportamiento económico, en cuanto que se halla implicado en la trama de las relaciones de mercado.
>
> (Weber, 1904-05/1958: 54)

Otro punto de interés aquí es el hecho de que los calvinistas no trataran conscientemente de crear un sistema capitalista. Según Weber, el capitalismo fue una *consecuencia imprevista* de la ética protestante. El concepto de consecuencia imprevista tuvo una gran significación en la obra de Weber, pues pensaba que lo que los individuos y los grupos se proponían con sus acciones solía producir consecuencias distintas de sus intenciones. Aunque Weber no se detuvo a explicar este punto, sí parece relacionado con la idea teórica de que la gente crea ciertas estructuras sociales, pero que esas estructuras pronto toman vida por sí mismas, hasta el punto de que sus creadores tienen poco o ningún control sobre ellas. Dada esa falta de control, estas estructuras pueden desarrollarse en una gran variedad de direcciones no previstas. La línea del pensamiento de Weber llevó a Arthur Mitzman (1970) a argumentar que Weber había creado una sociología de la *reificación*. Las estructuras sociales reificadas pue-

den moverse en direcciones imprevistas, como Marx y Weber mostraron en sus análisis del capitalismo.

El calvinismo y el espíritu del Capitalismo. El calvinismo constituye la versión del protestantismo que más le interesaba a Weber. Una de las características del calvinismo es la idea de que sólo es elegido para la salvación un pequeño número de personas. El calvinismo implicaba por ende la idea de predestinación: las personas estaban predestinadas a estar o bien entre las que se salvarían o bien entre las que se condenarían. No hay nada, ni el individuo ni la religión como un todo, que pueda alterar ese destino. De esta forma la idea de la predestinación mantiene al individuo con la duda de si está o no entre los que se salvarán. Para reducir esta incertidumbre, los calvinistas desarrollaron la idea de la existencia de *signos* que indicaban si una persona se salvaría. Las personas están obligadas a trabajar con ahinco, porque si son diligentes descubrirán las señales de salvación, señales que se encuentran en el éxito económico. En suma, se insta a los calvinistas a emplearse en una actividad mundana intensa y a convertirse en «hombres de vocación».

Sin embargo, las acciones aisladas no son suficientes. El calvinismo, en su condición de ética, requería un autocontrol y un estilo de vida sistematizado que llevaba consigo un conjunto integrado de actividades, sobre todo actividades de negocios. Esto contrasta con el ideal cristiano de la Edad Media, según el cual los individuos deben sencillamente comprometerse, cuando la ocasión lo exige, en actos aislados para expiar pecados específicos y para incrementar sus oportunidades de salvación. «El Dios del calvinismo no demanda a sus creyentes buenas obras singulares, sino una vida de buenas obras combinadas en un sistema unificado» (Weber, 1904-05/1958: 117). El calvinismo originó un sistema ético y, en última instancia, una colectividad de capitalistas nacientes. Al calvinismo «la figura austera y burguesa del hombre que se hace a sí mismo le merece toda suerte de glorificaciones» (Weber, 1904-05/1958: 163). Weber resumió su propia postura ante el calvinismo y su relación con el capitalismo como sigue:

> La valoración religiosa del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión del... espíritu del capitalismo.
>
> (Weber, 1904-05/1958: 172)

Además de este vínculo general con el espíritu del capitalismo, el calvinismo mantenía también otros vínculos específicos. Primeramente, como ya hemos mencionado, los capitalistas pudieron perseguir rudamente sus intereses económicos y percibir que tal propósito no era meramente egoísta, sino que constituía, de hecho, un deber ético. Esto no solamente permitió crueldades sin precedentes en el mundo de los negocios, sino que también acalló a críticos potenciales, que no podían calificar esas acciones como únicamente egoístas. En segundo lugar, el calvinismo proveyó al capitalismo emergente de «trabaja-

dores sobrios, sensatos e inusitadamente industriosos, que se unieron con su trabajo en un propósito de vida encomendado por Dios» (Weber, 1904-05/1958: 117). Con esta fuerza de trabajo, el capitalismo naciente podía lograr un nivel de explotación cuyo alcance no tenía precedentes. En tercer lugar, legitimaba un sistema de estratificación desigual, proporcionando al capitalista «la cómoda seguridad de que la distribución desigual de los bienes de este mundo es una dispensa de la Divina Providencia» (Weber, 1904-05/1958: 117).

Weber también mostró sus reservas ante el sistema capitalista, como ante todos los aspectos del mundo racionalizado. Por ejemplo, remarcó que el capitalismo tendía a producir «especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón; estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente» (Weber, 1904-05/1958: 182).

A pesar de que en *La ética protestante* Weber subrayó el efecto del calvinismo en el espíritu del capitalismo, fue consciente de que las condiciones sociales y económicas tuvieron una influencia recíproca en la religión. Prefirió no tratar tales relaciones en su libro, sino dejar claro que su objetivo no consistía en sustituir la explicación materialista unilateral, que atribuía a los marxistas, por una interpertación espiritualista igualmente unidimensional.

Si el calvinismo constituyó el factor más importante del ascenso del capitalismo en el mundo occidental, entonces se plantea la siguiente pregunta: ¿Por qué el capitalismo no surgió en otras sociedades? Al esforzarse por responder a tal pregunta, Weber se topó con las barreras espirituales y materiales que impedían el ascenso del capitalismo. Vamos a considerar brevemente el análisis que Weber hace de estos obstáculos en dos sociedades: la china y la india.

La religión y el capitalismo en China. Un supuesto que permitió a Weber comparar China con el mundo occidental es que ambos contaban con requisitos previos para el desarrollo del capitalismo. En China, existía una tradición de intenso espíritu adquisitivo y competencia desprovista de escrúpulos. Existía, asimismo, una gran industria y una gran capacidad de trabajo por parte de la población; había gremios poderosos; la población se expandía y se daba un crecmiento sostenido de la producción de metales preciosos. Con estos y otros requisitos materiales previos, ¿por qué no surgió el capitalismo en China? Como ya hemos recalcado anteriormente, la respuesta general de Weber fue que los obstáculos sociales, estructurales y religiosos en China impidieron dicho desarrollo. Esto no es decir que el capitalismo estuviera totalmente ausente de China. Había prestamistas y proveedores que perseguían altas tasas de beneficio. Pero faltaba el mercado y varios otros componentes de un sistema capitalista racional. Desde la perspectiva de Weber, el capitalismo rudimentario de China «apuntaba hacia una dirección opuesta al desarrollo de empresas corporativas económicas y racionales» (Weber 1916/1964: 86).

Barreras estructurales. Weber enumeró diferentes barreras estructurales del desarrollo del capitalismo en China. En primer lugar, comenzó con la estructura

de la comunidad típica china. Los miembros de dicha comunidad se mantenían juntos mediante fuertes lazos de parentesco en forma de *sibs*. Los *sibs* se regían por los más ancianos, que los hacían baluartes del tradicionalismo. Los *sibs* eran entidades autosuficientes, y tenían poco trato con otros *sibs*. Esto fortalecía las propiedades de tierra pequeñas y aisladas y una economía basada en el hogar más que en el mercado. La distribución extensiva de la tierra impedía grandes desarrollos tecnológicos, porque las economías de escala eran imposibles. La producción agrícola se mantuvo en manos de los campesinos, la producción industrial en las de los pequeños artesanos. El desarrollo de las ciudades modernas, que se convertirían en los centros del capitalismo occidental, se vio impedido, porque la gente se mantuvo leal a los *sibs*. A causa de la autonomía de los *sibs*, el gobierno central nunca fue capaz de gobernar de modo efectivo esas unidades o de amoldarlas a un todo unificado.

La estructura del estado chino constituyó una segunda barrera para el ascenso del capitalismo. En muy buena medida se trataba de un estado patrimonial gobernado por la tradición, la prerrogativa y el favoritismo. Según Weber, no existía un sistema racional y calculado de administración y cumplimiento del derecho, necesario para el desarrollo industrial. Había muy pocas leyes formales que cubrieran el campo del comercio, no había autoridad judicial central y se rechazaba el formalismo legal. Este tipo irracional de estructura administrativa constituía un obstáculo al ascenso del capitalismo, como constataba Weber: «La inversión de capital en la industria es demasiado sensible a un gobierno tan irracional y demasiado dependiente de la posibilidad de calcular el funcionamiento de la maquinaria estatal para poder surgir en el seno de una administración de este tipo» (1916/1964: 103). Además de su estructura general, diversos componentes más específicos del estado actuaban contra el desarrollo del capitalismo. Por ejemplo, los funcionarios de la administración burocrática tenían intereses creados de índole material que los hacían oponerse al capitalismo. Dichos funcionarios solían comprar cargos para obtener beneficios, lo que no necesariamente promovía un alto grado de eficiencia.

Un tercer obstáculo estructural al ascenso del capitalismo es la naturaleza del lenguaje chino. Desde la perspectiva de Weber, dicho lenguaje militaba contra la racionalidad haciendo difícil el pensamiento sistemático. Permanecía en el mundo de lo «pictórico» y de lo «descriptivo». El pensamiento lógico también se veía frenado porque el saber intelectual se mantenía sobre todo en forma de parábolas, lo que a duras penas podía ser la base para el desarrollo de un cuerpo acumulativo de conocimiento.

Aunque existen otras barreras estructurales al ascenso del capitalismo (por ejemplo, un país sin guerras o sin comercio transoceánico), un factor clave fue la falta de la «mentalidad» requerida, la ausencia del sistema ideológico necesario. Weber observó los dos sistemas de ideas religiosas de China —confucianismo y taoísmo— y las características de ambos, que impedían el desarrollo del espíritu del capitalismo.

Confucianismo. Un aspecto fundamental del pensamiento confuciano fue su empeño en una educación literaria como requisito previo para conseguir cargos y estatus social. Para adquirir un lugar entre los estratos dominantes, una persona tenía que ser miembro de la élite culta. El movimiento ascendente por la jerarquía se basaba en un sistema de ideas que examinaba el saber literario, no el conocimiento técnico necesario para llevar a cabo el trabajo en cuestión. Lo que se valoraba y evaluaba era si la mente individual se empapaba de la cultura y si se caracterizaba por las formas de pensamiento adecuadas a un hombre cultivado. En términos de Weber, el confucianismo acarreaba «una avanzada educación literario-libresca». Los literatos producidos por este sistema consideraban el trabajo real de la administración como algo inferior, meras tareas que se delegaban en los subordinados. En cambio, aspiraban a audaces juegos de palabras, eufemismos y alusiones a citas clásicas —un tipo de intelectualidad puramente literaria—. Con esta forma de ver las cosas, es fácil comprender por qué a los hombres de letras no les concernía el estado de la economía o las actividades económicas. La visión del mundo de los confucianos llega a ser, en última instancia, la política del estado. Como resultado de ello, el estado chino se ocupó mínimamente del desarrollo racional de la economía y del resto de la sociedad. Los confucianos mantuvieron su influencia al estar amparados por un decreto constitucional en virtud del cual sólo ellos podían servir como funcionarios; los competidores de los confucianistas (por ejemplo, los burgueses, los profetas y los sacerdotes) tenían vedado el acceso al gobierno. De hecho, si el emperador osaba incumplir esta norma, se consideraba que estaba ocasionando un desastre y provocando su inminente caída.

Otros muchos elementos del confucianismo impedían el desarrollo del capitalismo. El confucianismo consistía básicamente en una ética de adecuación al mundo, a su orden y a sus convenciones. Más que considerar los logros materiales y la riqueza como un signo de salvación, como hacían los calvinistas, los confucianos sencillamente tendían a aceptar las cosas como eran. El confucianismo no se planteaba la idea de salvación y, de hecho, esta falta de tensión entre la religión y el mundo también contribuía a inhibir el auge del capitalismo. El esnobista confuciano se veía obligado a rechazar la prosperidad económica, porque era algo que practicaban los plebeyos. Trabajar no era una actividad propia de un gentilhombre confuciano, aunque estuviera en juego la riqueza. Participar activamente en una empresa productiva se consideraba una conducta moralmente dudosa e incompatible con el estado confuciano. El objetivo aceptable en un gentilhombre como este era una buena posición, no unos beneficios altos. La ética acentuaba los valores intelectuales de un gentilhombre más que la especialización que pudiera ser útil al desarrollo del sistema capitalista. En suma, Weber sostenía que el confucianismo llegó a ser una canonización petrificada de la tradición.

Taoísmo. Weber percibió el taoísmo como una religión mística china, en la cual se consideraba que el bien supremo consistía en un estado psíquico, un

estado mental, no un estado de gracia que se obtenía según la conducta en el mundo real. Como resultado de ello, los taoístas no actuaban de una forma racional para influir en el mundo exterior. El taoísmo era esencialmente tradicional, y uno de sus dogmas básicos era «no introducir innovaciones» (Weber, 1916/1964: 203). Era improbable que este sistema ideológico produjera grandes cambios, y no digamos uno de la envergadura del capitalismo.

Otro rasgo común entre el taoísmo y el confucianismo es que ninguno de ellos producían suficiente tensión o conflicto entre sus seguidores como para motivarlos a una acción muy innovadora en este mundo:

> La religiosidad china no podía producir ni en su estado de funcionarios cultos ni en sus aspectos taoístas motivos suficientemente fuertes para una vida religiosamente orientada para los individuos, como representaba el método puritano. Ambas formas de religión carecían incluso de los trazos de la fuerza satánica o del diablo contra el que el chino pío pudiera resistirse en busca de la salvación.
>
> (Weber, 1916/1964: 206)

Al igual que en el confucianismo, no hay en el taoísmo una fuerza inherente que impulse a los actores a tratar de cambiar el mundo o, más específicamente, a construir un sistema capitalista.

La religión y el capitalismo en la India. Bastarían para nuestros propósitos unas breves consideraciones del pensamiento weberiano (1916-17/1958) sobre la relación entre la religión y el capitalismo en la India. Su argumentación, si bien no en detalle, es paralela a la del caso de China. Por ejemplo, Weber mencionó las barreras estructurales del sistema de castas (Gellner, 1982: 534). Entre otras cosas, dicho sistema erigió barreras infranqueables a la movilidad social y tendió a regular incluso el más mínimo aspecto de la vida de las personas. El sistema ideológico de los brahmanes tenía varios componentes. Por ejemplo, se esperaba que los brahmanes evitaran las profesiones ordinarias y cumplieran con la elegancia en las formas y la conducta adecuada. La indiferencia en los asuntos mundanos del mundo terrenal era la idea principal de la religiosidad de los brahmanes. Estos también ponían énfasis en una clase de educación altamente literaria. Aunque ciertamente había importantes diferencias entre ellos, el *ethos* de los brahmanes, al igual que el de los literatos confucianos, presentaba barreras insalvables para el surgimiento del capitalismo.

La religión hindú suponía barreras ideológicas similares. Su idea clave era la rencarnación. Para un hindú una persona ha nacido en la casta que merece en virtud del comportamiento en su vida pasada. A pesar de esta adherencia llena de fe al ritual de las castas, el hindú debe hacer méritos para su próxima vida. El hinduismo, a diferencia del calvinismo, era tradicionalista en el sentido de que la salvación debía ser adquirida mediante el fiel seguimiento de las normas; la innovación, en particular en el campo de la economía, no podía conducir a una casta más alta en una próxima vida. La actividad en este mundo no era importante, porque el mundo se ve como una morada transitoria y un impedimento

para la indagación espiritual. De ésta y de otras muchas formas, el sistema ideológico que se asocia al hinduísmo no consigue producir el tipo de personas que puedan crear un sistema económico capitalista y, de modo más general, una sociedad ordenada racionalmente.

RESUMEN

Max Weber ha tenido mucha más influencia en una amplia variedad de teorías sociológicas que cualquier otro teórico de la sociología. Esta influencia puede ser tachada de sofisticada, compleja y algunas veces incluso de confusa. A pesar de estos problemas, la obra de Weber representa una fusión notable de la investigación histórica y la teoría sociológica.

Abrimos el capítulo con un análisis de las raíces teóricas y las orientaciones metodológicas de la teoría weberiana. Vimos que Weber, en el curso de su carrera, se trasladó progresivamente de la historia a la sociología, hasta la fusión de ambas; es decir, hacia el desarrollo de una sociología histórica. Uno de sus conceptos metodológicos más críticos fue el de *verstehen*. Aunque suele ser interpretado como un instrumento para el análisis de la conciencia individual, en manos de Weber llegó a ser más bien una herramienta científica para el análisis de las restricciones estructurales e institucionales que actúan sobre los actores. También hemos analizado otros aspectos de la metodología weberiana, incluyendo su tendencia a pensar en términos de causalidad y a utilizar los tipos ideales. Además, examinamos su análisis de las relaciones existentes entre los valores y la sociología.

El núcleo de la sociología weberiana se sitúa en su sociología sustantiva, no en sus declaraciones metodológicas. Aunque Weber basaba sus teorías en sus reflexiones sobre la acción social y las relaciones sociales, las macroestructuras y las instituciones sociales constituyeron su mayor empeño. Tratamos especialmente su análisis de las tres estructuras de autoridad —legal, tradicional y carismática—. En el contexto de la autoridad legal, tuvimos en cuenta sus planteamientos sobre la burocracia típico-ideal y demostramos cómo usaba esa herramienta para profundizar en los otros dos tipos de autoridad, la tradicional y la carismática. El concepto de carisma es capital en la obra de Weber. No sólo clarificó su sentido en tanto que estructura de autoridad, sino que también se centró en los procesos por los que se produce tal estructura.

Aunque su trabajo sobre estructuras sociales —como la autoridad— es importante, es en el nivel cultural, en su análisis de la racionalización del mundo, donde aparecen las profundizaciones más relevantes de Weber. Este acuñó la idea de que el mundo va siendo cada vez más dominado por las normas y valores de la racionalización. En este contexto hemos analizado el estudio de Weber de la economía, el derecho, la religión, la política, la ciudad y las formas de arte. Weber argumentaba que la racionalización estaba atravesando rápidamente todas las instituciones en el mundo occidental, mientras

había importantes obstáculos para que ese proceso se diera en el resto del mundo.

El pensamiento weberiano sobre la racionalización y otros varios elementos de su obra quedan ilustrados por la relación entre la religión y el capitalismo. En un primer nivel, esto supone una serie de estudios sobre la relación entre las ideas (religiosas) y el desarrollo del espíritu del capitalismo y, en última instancia, del capitalismo mismo. En otro nivel, está el estudio de cómo se desarrolló un sistema religioso característicamente racional (el calvinismo), que jugó un papel clave en el nacimiento de un sistema económico racional (el capitalismo). Weber estudió asimismo otras sociedades en las que encontró sistemas religiosos (confucianismo, taoísmo e hinduísmo), que inhiben el crecimiento de un sistema económico racional. Esta vuelta majestuosa sobre la historia de muchas partes del mundo nos ayuda a dar a la teoría de Weber un significado duradero.